



سلسلہ سنیہ اسلامیہ

حلیۃ نفیات

ترجمہ

جی۔ ایف۔ اسٹوٹ کی "مینول آف سائیکالوجی" کا اردو ترجمہ

انس

مولوی عبدالباری صاحب ندوی

مددگار پروفیسر کئی جامعہ عثمانیہ

۱۳۴۶ھ ۱۳۴۷ھ ۱۳۴۸ھ ۱۹۲۸ء

طبعہ اولیٰ

نمبر شمار	مضمون	صفحہ	
		از	تا
۱	۲	۳	۴
۷	باب - حس کی عام خصوصیات۔	۱۸۸	۱۹۹
۸	باب - تجربہ حسی اور اس کے مفہوم نفسی میں فرق۔	۲۰۰	۲۰۵
۹	باب - عضوی جلدی اور حرکی حس۔	۲۰۹	۲۳۴
۱۰	باب - ذائقہ و شامہ۔	۲۳۵	۲۳۹
۱۱	باب - حس نور۔	۲۴۰	۲۶۴
۱۲	باب - حس صوت۔	۲۶۵	۲۷۵
۱۳	باب - ویبریشنز کا قانون۔	۲۷۶	۲۸۴
۱۴	باب - کیف حس یا نوائے تاش۔	۲۸۵	۳۰۵
<p>کتاب سوم</p> <p>اوراک حصہ اول</p> <p>عمل اوراک کی عام بحث</p>			
۱۵	باب - جبلت۔	۳۰۶	۳۳۳
۱۶	باب - عمل اوراک اور تجربہ۔	۳۳۴	۳۵۶
۱۷	باب - نقل و تقلید۔	۳۵۷	۳۶۴
۱۸	باب - لذت و الم۔	۳۶۵	۳۷۱
۱۹	باب - جذبات۔	۳۷۲	۳۹۴
<p>کتاب سوم</p> <p>حصہ دوم</p> <p>عالم خارجی کا اوراک</p>			
۲۰	باب - مسئلہ زیر بحث کی نوعیت اور اس کے ابتدائی مسئلہ۔	۳۹۵	۴۱۱

نمبر	مضمون	صفحہ	
		از	تا
۱	۲	۳	۴
۲۱	باب ۱ - خاص خاص مسائل - انفصال اشیا اور مفصل شے کا اسے خواہر محسوسات سے تعلق -	۴۱۲	۴۲۶
۲۲	باب ۲ - لسی اور اک مکان -	۴۲۷	۴۵۲
۲۳	باب ۳ - بصری اور اک مکان -	۴۵۳	۴۷۳
۲۴	باب ۴ - اور اک زمان -	۴۷۴	۴۸۱
کتاب چہارم عمل تصور و تعقل			
۲۵	باب ۱ - تصورات و تمثالات -	۴۸۲	۵۰۴
۲۶	باب ۲ - سلاسل تصورات -	۵۰۵	۵۲۲
۲۷	باب ۳ - حافظہ -	۵۲۳	۵۳۰
۲۸	باب ۴ - تصور - مولزہ اور تعقل -	۵۳۱	۵۴۹
۲۹	باب ۵ - زمان اور تعقل -	۵۴۰	۵۶۵
۳۰	باب ۶ - عالم خارجی کی تصوری تشکیل -	۵۶۶	۵۸۶
۳۱	باب ۷ - تصورات ذات -	۶۸۷	۶۰۷
۳۲	باب ۸ - یقین و تخیل -	۶۰۸	۶۲۲
۳۳	باب ۹ - تصورات کی احساسی کیفیت -	۶۲۳	۶۳۷
۳۴	باب ۱۰ - فیصلہ ارادی -	۶۳۸	۶۶۶

سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم

دیباچہ مترجم

اکثر دیکھا ہوگا کہ بخومی لوگوں کا محض نام پوچھکر حال بیان کرتے ہیں۔ اسم اور رسمی کے اس پر اسرار رابطہ کی اگر کچھ بصیرت نصیب ہوتی، تو کم از کم یہ ناتوان مترجم تو ہرگز ایسے ”شہزور“ (اسٹاٹ) مصنف سے پنجہ آزمائی کا حوصلہ نہ کرتا۔ خیر خدا اس حوصلہ شکن حوصلہ کا بھلا کرے کہ اس نے ترجمہ کے نام سے ہمیشہ کے لئے ڈرا دیا۔ پروفیسر اسٹاٹ کے اس احسان کو کبھی نہ بھولوں گا۔

ہمارے محسن پروفیسر کا اپنے فن میں استناد و اعتبار ظاہر ہے۔ وہ نہ صرف متعدد بڑی بڑی درسگاہوں اور یونیورسٹیوں میں معلم و ممتحن رہے ہیں، بلکہ اُن کی کتابیں اکثر یونیورسٹیوں میں پڑھی پڑھائی جاتی ہیں۔ لیکن غریب مترجم کو مصنف کی صرف فن دانی سے دوچار ہونا نہیں پڑتا، بلکہ اُس کی زبان دانی، طریق تفہیم و تعبیر اور سلیقہ تصنیف و ترتیب وغیرہ کے نہ جانے کتنے ہفتخاں طے کرنا پڑتے ہیں۔

میں اپنے کو انگریزی دان بالکل نہیں کہہ سکتا، اس لئے جب بظاہر قصور زبان دانی کی بنا پر فہم مطلب کی راہ میں کوئی سٹھو کر لگی، تو اطمینان قلب کی خاطر ہمیشہ سے انگریزی دان احباب کی طرف رجوع کیا، اور کبھی کبھی تو ان احباب کی پوری پوری کونسل لئے مدد فرمائی۔ پھر بھی تشفی بخش فیصلہ مشکل ہی سے ہو سکا۔ اکثر ان کی زبان سے یہی سنا کہ ”عجیب و غریب انگریزی ہے“۔

اس سے بڑھ کر یہ کہیچارے مترجم کا علم زیادہ سے زیادہ نفس فن تک محدود

مگر حضرت مصنف کے وسیع دائرہ علم میں موسیقی مصوری وغیرہ جتنے دیگر علوم و فنون داخل ہیں، سب کا استعمال غنی و ذیلی مد سے زاید ہی فرماتے ہیں، اس شکل کے لئے بھی خدا جانے کتنے دروازوں کو جھانکنا پڑا اور صاف کہنا چاہئے کہ جابجا ان چیزوں کا ترجمہ بے سمجھے کرنا پڑا ہے۔

اصل یہ ہے کہ درسی کتابیں، بالعموم اور ان میں بھی جی۔ ایف اسٹاڈٹ صاحب کی "مینول آف سائیکالوجی" کی سی بالخصوص ترجمہ کے بجائے اخذ و تلخیص کے لئے زیادہ سوزوں ہوتی ہیں۔ باقی مترجم کی جان لینے کا حق اگر حاصل ہے، تو صرف نہ مرے والی دیکھا سکل کتابوں کو، نہ کہ حشرات الارض کی طرح روز پیدا اور فنا ہونے والی کتابوں کو، بہر حال بھگوا اپنے ترجموں سے یوں بھی کبھی اطمینان نہیں ہوا، اور پیشکش ترجمہ سے تو قطعاً غیر مطمئن ہوں۔ اس کے پڑھنے پڑھانے والے ارباب علم سے خاص طور پر درخواست ہے کہ جو غلطی نظر آئے مترجم کے اعلان جہل کی غرض سے نہیں، کہ وہ سراپا مدجہول "کبے البتہ اصلاح کی نیت سے ضرور مطلع فرمادیں، تاکہ اگر طبع ثانی کی نوبت آئے تو صحت ہو جائے۔

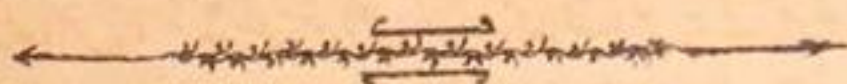
جن دوستوں سے تھوڑی یا بہت مدد ملی ہے، ان کا دل سے منت پذیر ہوں۔

والسلام

طلوٹ و جہول

عبد الباری ندوی

۲۴ صفر ۱۳۴۴ھ



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمہ

باب (۱)

موضوع نفسیات

۱۔ نفسیاتی نقطہ نظر | فرض کرو کہ سمندر کی موجیں ساحل سے آ کر ٹکرا رہی ہیں اور ایک شخص ہمہ تن ان کے دیکھنے اور شور و تلاطم کے سننے میں غرق ہے۔ اس مجموعی حالت کو ہم تین ممتاز اجزاء ترکیبی پر مشتمل سمجھتے ہیں۔ (۱) وہ شخص جو دیکھ اور سن رہا ہے۔ اس جز کا نام ذہن یا ذات ہے۔ (۲) موجوں کا وہ تلاطم و آواز جس پر اس وقت ذہن متوجہ ہے۔ اس جز کا نام شے یا معروض ذہن ہے۔ (۳) دیکھنا اور سننا یعنی ذہن کے وہ افعال جو معروض کے ساتھ تعلق و نسبت پر مبنی ہیں۔

ہم نے اس مثال میں ایسے شخص کو فرض کیا ہے جو ہمہ تن تلاطم امواج کے دیکھنے اور سننے میں غرق ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ خود اپنی طرف یا دیکھنے اور سننے کے ان افعال کی طرف جو اس سے ظاہر ہو رہے ہیں متوجہ نہیں۔ چونکہ اس کی توجہ تمام تر اپنے معروض پر ہے اس لئے خود اپنی ذات اور اپنے احوال و افعال کی طرف توجہ کی گنجائش نہیں۔ بالفاظ دیگر یوں کہو کہ اس کا نقطہ نظر معروضی ہے۔ بخلاف اس کے ہم کو چونکہ پورے مجموعہ سے تعلق ہے اس لئے ہمارے پیش نظر ذہن، معروض ذہن اور ان کا باہمی تعلق تینوں اجزاء ہیں۔

ہم شخص مذکور کی طرح صرف موجوں کی آواز و تلاطم کا خیال نہیں کر رہے ہیں۔ بلکہ ہم ان موجوں پر توجہ کرنے والی ذات اور اس کے فعل توجہ کا بھی خیال کر رہے ہیں۔ یعنی ہمارا نقطہ نظر خود اس شخص کے نقطہ نظر کے خلاف ذات و ذہن ہے۔ بس یہی

ذہنی نقطہ نظر، علم انسانی کے دیگر شعبوں کے مقابلہ میں نفسیات کا مخصوص نقطہ نظر ہے۔ لیکن یہ نقطہ نظر صرف ان تماشائیوں تک محدود نہیں ہے جو دور سے دوسروں کے افعال کا تماشایا مشاہدہ کرتے ہیں بلکہ ہم نے جس شخص کی مثال دی ہے وہ خود بھی خالص معروضی نقطہ نظر سے نفسیاتی نقطہ نظر پر پہنچ جاسکتا ہے مثلاً اگر کوئی آدمی اس کے استغراق میں غل ہو کر یہ سوال کرے کہ تم کیا کر رہے ہو؟ اور وہ دفعتاً مڑ کر یہ جواب دے کہ "میں بچوں کا تماشاکر رہا ہوں" تو اب وہ صرف بچوں پر متوجہ نہیں ہے بلکہ خود اپنی ذات اور اس کے احوال و افعال پر بھی متوجہ ہے۔ جب کوئی شخص اس طرح خود اپنی ذات اور اس کے احوال و افعال پر متوجہ ہو تو اس کو مطالعہ نفس یا مطالعہ ذات سے تعبیر کیا جاتا ہے یعنی یہ شخص محض خارجی چیزوں پر نہیں بلکہ خود اپنے باطن کی طرف بھی ملتفت ہے۔

ذہنی یا نفسیاتی نقطہ نظر کی تشریح بالا سے یہ امر واضح ہو جانا چاہیے کہ اس سے معروضات کا لحاظ کلیتہً خارج نہیں ہوتا۔ کیونکہ بلا معروضات کے حوالہ و لحاظ کے ذہنی افعال و احوال کا نہ تعقل ہو سکتا ہے اور نہ وہ بیان کئے جاسکتے ہیں کسی خیال کا نام لینا بغیر اس کے کہ اس کو کسی شے کا خیال کہا جائے ناممکن ہے۔ لہذا علم النفس ہمیشہ اشیاء کے حوالہ و لحاظ پر مجبور ہے۔ البتہ اس علم کا حقیقی ماہر الامتیاز یہ ہے کہ یہ اشیاء کا لحاظ محض ان کے ذہنی تعلق کی بناء پر کرتا ہے۔ اس کو اشیاء سے صرف اسی حد تک واسطہ ہے جس حد تک کہ وہ کسی ذات شاعر کا معروض ہیں، یعنی جس حد تک کہ کوئی شخص ان کا بالذات تجربہ کر رہا ہے اس آخری زیر خط فقرہ میں ہم نے ایک نئے خیال کا اضافہ کیا ہے جس کی توضیح نفسیاتی بحث کی نوعیت کو پوری طرح واضح کرنے کے لئے ضروری ہے۔

۲۔ بالذات تجربہ | انفرادی ذہن معروضات کو صرف سمجھتا ہی نہیں ہے بلکہ برابر مختلف تجربات میں زندگی بھی بسر کرتا ہے۔ اس کا مفہوم ایک مثال

سے واضح ہوگا۔ ذیل کے دو قولوں میں موازنہ کرو، ایک تو یہ کہ "میں خوش ہوں" کہ پانی برسنے والا ہے" دوسرا یہ کہ "مجھ کو انسوس ہے" کہ پانی برسنے والا ہے" پہلا قول جس شے کے ساتھ ذہن کے ایک خاص تعلق کو ظاہر کرتا ہے دوسرا بیسنے اسی شے کے ساتھ دوسرے مختلف تعلق کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ مشترک شے یا معروض وہ معنی ہیں جو ان الفاظ سے مفہوم ہوتے ہیں کہ "پانی برسنے والا ہے" "واقعا پانی برسے یا نہ برسے"

لیکن ان الفاظ سے کہ ”پانی برسنے والا ہے“ جو کچھ مدلول و مفہوم ہے وہ کوئی نہ کوئی ایسی شے ہے جس کا محکم خیال کر رہا ہے، یا جس کو مراد لے رہا ہے یعنی جو شے اسکے پیش ذہن ہے لہذا نفسیات کے نقطہ نظر سے یہ معروض ذہن ہے۔ لیکن یہ معروض یا شے بذات خود ذہن نہیں ہے۔ کیونکہ بارش کا ذکر کرتے وقت یا یہ کہتے وقت کہ ”پانی برسنے والا ہے“ محکم کی مراد یا نیت ایک ایسے واقعہ سے متعلق ہے جو اسی کے یا کسی دوسرے کے ذہن میں نہیں بلکہ صرف عالم ادنیٰ میں واقع ہو سکتا ہے یہ ایک ایسی شے ہے جس کا وہ خیال کر رہا ہے لیکن براہ راست تجربہ نہیں کر رہا ہے۔

بخلاف اس کے ذہن کو اپنے معروض کے ساتھ جو مختلف تعلقات ہوتے ہیں ان کا اگر ہم خیال کریں تو معلوم ہوگا کہ ان کو صرف نوعیت معروض کے اختلافات میں نہیں تحلیل کیا جاسکتا۔ میں خوش ہوں کہ پانی برسنے والا ہے اور مجھ کو افسوس ہے کہ پانی برسنے والا ہے، ان دونوں میں جو اختلاف ہے وہ ہمارے احساسات کے اس کیفی اختلاف پر مبنی ہے جو میں بعینہ ایک ہی معروض کے متعلق رکھتا ہوں۔ بلاشبہ خوشی یا افسوس کے احساس کرنے میں مجھ کو اس واقعہ کا بھی وقوف ہو سکتا ہے کہ میں ان کا احساس کر رہا ہوں۔ بلکہ ممکن ہے کہ ہمیشہ کچھ نہ کچھ ہوتا ہو، خواہ وہ کتنا ہی دھندلا اور مبہم کیوں نہ ہو۔ لیکن خود واقعہ میرے اس علم و وقوف پر نہیں بلکہ احساس کرنے پر مشتمل ہے۔ جس کے ظاہر کرنے کا سب سے وسیع کلیہ یا اصول یہ ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ ذاتی تجربہ کا ہے یا اس کا بالذات تجربہ ہو رہا ہے۔

جو کچھ ہم کو بالذات تجربہ ہوتا ہے اور جو کچھ ہم اپنے بالذات تجربہ کے متعلق جانتے ہیں ان دونوں کا فرق قریب کی ان صورتوں سے واضح ہوتا ہے جن کا کتاب مقدس میں اس طرح ذکر کیا ہے کہ ”دل تمام چیزوں سے بڑھ کر پُر فریب ہے“ یہ ہو سکتا ہے کہ آدمی غصہ میں ہو اور پھر بھی یہ سمجھے کہ نہیں اس کو غصہ نہیں ہے۔ اس کو حسد ہو اور پھر بھی اپنے کو حسد نہ جانتا ہو۔ حالانکہ اگر بالذات تجربہ کے معنی صرف اس تجربہ کے جاننے کے ہوتے تو ایسی صورتیں ناممکن ہوتیں۔

بالذات یا ذاتی تجربات کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ فطری معنی میں مختلف اذہان کے لئے یکساں نہیں ہوتے۔ الف اور ب دو آدمیوں کو ایک ہی واقعہ کا علم و خوف ہو سکتا ہے، مثلاً یہ کہ ج جو دونوں کا دوست تھا مر گیا ہے لیکن اسی حادثہ پر ان میں سے ہر ایک جس غم کا احساس کرتا ہے، وہ اس کا ذاتی و مجہدگانہ تجربہ ہوتا ہے۔ اور ان دونوں کے غم کو مشترک کہنے کے یہ معنی نہیں ہوتے ہیں کہ الف کا غم بعینہ ب کا غم ہے، بلکہ مدعا صرف یہ ہوتا ہے کہ الف اور ب کو اپنی اپنی جگہ پر غم کا جو ذاتی تجربہ ہو رہا ہے، اس کا تعلق ایک ہی شے یعنی ج کی موت سے ہے۔ باقی الف کا ذاتی تجربہ صرف الف کی ذات تک محدود ہے کوئی دوسرا اس میں قطعاً شریک نہیں اسی طرح ب کا ذاتی تجربہ بلا شرکت غیرے صرف ب کی ذات تک محدود ہے۔

۳۔ ذاتی تجربات جو اصلاً معروضی ہیں | یہاں تک ہم نے بالذات تجربات کی صرف ایک خاص صنف کو لیا ہے۔ یعنی ہمارے پیش نظر صرف

وہ نفسی کیفیات تھیں، جو رنج و مسرت، غصہ و خوف، پسندیدگی و ناپسندیدگی، محبت و نفرت، یقین و عدم یقین وغیرہ کے لحاظ سے ذہن اور معروض ذہن کے مختلف مابینی تعلقات کو ایک خاص رنگ میں رنگ دیتی ہیں۔ لیکن اس سے یہ کسی طرح نہیں لازم آتا کہ تمام ذاتی تجربات اسی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ بلکہ بخلاف اس کے ان کی ایک نہایت اہم صنف وہ ہے، جو ذہن اور معروض ذہن کے مابینی تعلقات کی مختلف کیفیات نفسی ہونے کے بجائے بذات خود اصلاً معروض ہوتے ہیں۔

اسی صنف کے ماتحت وہ تجربات داخل ہیں، جن کو حس کہا جاتا ہے۔ حسوں سے مراد وہ ذاتی تجربات ہیں، جو آلات حس پر خارجی ارسامات کے عمل سے پیدا ہوتے ہیں، نیز وہ تجربات جو خارجی تہیج سے قطع نظر کر کے خود جسم کے اندر ظاہر ہوتے ہیں۔ مثلاً آنکھ کے تہیج سے ہم کو حس لون کا ذاتی تجربہ ہوتا ہے، اور آنکھ جن مختلف طریقوں سے متاثر ہوتی ہے۔ ان کے لحاظ سے لونی حس کی کیفیت اور چمک میں اختلاف واقع ہوتا ہے۔ اسی طرح کان کے تہیج سے، رنگ سے بالکل مختلف آواز کی حس پیدا ہوتی ہے اور کان جن مختلف طریقوں سے متاثر ہوتا ہے، اس اعتبار سے یہ بھی، شور و بلند ی وغیرہ میں، مختلف ہوتی ہے۔ علی ہذا ناک کے سوراخ میں ختم ہونے والے مخصوص اعصاب

جب متہیج ہوتے ہیں تو ہم کو وہ ذاتی تجربہ حاصل ہوتا ہے جس کا نام ہوس ہے۔ باقی ان آلات جس کے علاوہ خود جسم کے اندر جن حسوں کا ظہور ہوتا ہے، ان کی مثال میں ہم مثلی، مردہ، تھکن، بھوک، پیاس، درد سر وغیرہ کو پیش کر سکتے ہیں۔

ہمارے آلات جسم پر خارجی عوامل کے اثر سے جو حسی تجربات وجود پذیر ہوتے ہیں وہ اشیاء مادی اور ان کے صفات کے علم کے ساتھ اس درجہ وابستہ ہوتے ہیں (خصوصاً لسن بصر کی صورت میں) کہ شے اور اس کی حس کو متماز کرنے میں فی الجملہ دشواری پیش آسکتی ہے۔

لیکن اگر طالب علم اس بات کو ہمیشہ پیش نظر رکھے کہ دیگر ذاتی تجربات کی طرح مختلف اذہان کے حسی تجربات بھی مشترک نہیں ہوتے، خواہ یہ تمام اذہان ایک ہی شے کا ادراک کیوں نہ کر رہے ہوں، تو اس دشواری کے رفع کرنے میں بڑی مدد ملے گی۔ ہر شخص کو جن حسوں کا تجربہ ہوتا ہے، وہ دوسروں کے نہیں، بلکہ تمام تر خود اسی کے ہوتے ہیں مثلاً الف اور ب دو شخصوں کو ایک ہی آگ کا تجربہ ہو سکتا ہے۔ یہ آگ اس حد تک ان کا مشترک معروض ہے، جس حد تک کہ یہ وہی چیز ہے، جس کو دونوں مراد لے رہے ہیں۔ اگر الف کہے کہ ”یہ آگ بہت بڑی ہے“ اور ب کہے کہ ”نہیں ایسا نہیں ہے“ تو بلاشبہ دونوں ایک دوسرے کی تکذیب کر رہے ہیں، کیونکہ دونوں ایک ہی شے کو مراد لے رہے ہیں۔ گو دونوں ایک ہی شے کا ادراک کر رہے ہیں، تاہم چونکہ ان میں سے ہر ایک اس ادراک میں، خود ایک ذاتی جدِ گانہ حس رکھتا ہے، جو خود اسی کے ذاتی آلات حس اور دماغ کے جدِ گانہ اعمال کیساتھ وابستہ ہیں اسلئے اگر الف کہے کہ ”میں گرمی محسوس کر رہا ہوں اور ب کہے کہ ”میں نہیں محسوس کرتا ہوں“ تو حقیقت یہ ایک دوسرے کی تکذیب نہیں، کیونکہ الف کا جو کچھ دعویٰ ہے، وہ یہ ہے کہ اس کو ایک خاص حسی تجربہ ہو رہا ہے۔ باقی ب جس شے کا اظہار کر رہا ہے، وہ یہ نہیں ہے کہ الف کو یہ تجربہ ہو رہا ہے، بلکہ یہ کہ خود ب کو ایک دوسرا تجربہ ہو رہا ہے۔ چلی ہذا اگر الف کہتا ہے، کہ اس کو آگ سرخ نظر آتی ہے، اور ب کہتا ہے، کہ اس کو سرخ نہیں نظر آتی، تو بھی دونوں ایک دوسرے کی تکذیب نہیں کر رہے ہیں، کیونکہ الف جو کچھ دعویٰ کر رہا ہے، وہ یہ ہے کہ آگ کو دیکھ کر جن لونی حسوں کا تجربہ اس کو ہو رہا ہے، وہ اس طرح کے ہیں، جن کا لوگوں کو معمولی حالات کے

اندرونیاً سُرخ چیزوں کے دیکھنے سے ہوا کرتا ہے اور ب کو جس بات سے انکار ہے وہ یہ نہیں ہے کہ الف کو یہ حسی تجربات حاصل ہو رہے ہیں، بلکہ صرف یہ کہ وہ خود اس طرح کے دوسرے تجربات سے دوچار ہے۔

مادی اشیاء ان کے صفات اور اس حس میں جو ان اشیاء و صفات کے ادراک سے حاصل ہوتی ہے ایک اور فرق یہ ہوتا ہے کہ خواہ اشیاء پر بجائے خود کچھ ہی گزرے لیکن ان کی حس بدستور قائم رہ سکتی ہے۔ یوں کہنا چاہئے کہ تجربات حس خود اپنی ایک مستقل و جدا گانہ تاریخ رکھتے ہیں مثلاً شمع کے جل بجھنے کے بعد بھی اس کے جلنے کے حسی تجربہ کو ذہنی تصویر کی صورت میں ہم باقی رکھ سکتے ہیں۔ علاوہ بریں خواب اور ادہام سے بھی اس فرق کا پتہ چلتا ہے کیونکہ معمولاً جن حسوں کا تجربہ خاص خاص اجسام کے ادراک سے حاصل ہوتا ہے خواب و وہم کی صورت میں بلا ان اجسام کی موجودگی کے وہی تجربہ ہوتا ہے۔ جب کسی شرابی کو غایت بدستی میں چوہے دکھائی دیتے ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ حقیقتہً چوہے نہیں دیکھ رہا ہے، کیونکہ چوہوں کا کوئی وجود ہی نہیں ہوتا لیکن جن بصری حسوں کا اس کو ”تجربہ ہوتا ہے“ وہ وہی ہوتی ہیں جو واقعاً چوہوں کے دیکھنے سے پیدا ہوتی ہیں۔

ہیثیت ذاتی تجربات کے حسوں کی نوعیت انفرادی ذہن کے محض مفہوم و واقعات کی نہیں ہوتی بلکہ یہ واقعات ذہن کی تاریخ کا جز بن جاتے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ ان تمام اشیاء سے مختلف ہوتے ہیں جن کا ذاتی تجربہ نہیں ہوا ہے۔ جب میں یہ خیال کرتا ہوں کہ دائرو کی لڑائی ۱۵۰۰ میں ہوتی تھی یا ۱۵۰۰ کا عدد ۳ کا نصف ہے، یا برف پانی سے ہلکی ہے، تو ان واقعات کے متعلق میرا علم چونکہ ایک ذہنی فعل ہے اس لئے یہ براہ راست نفسیات کے دائرہ میں داخل ہے۔ لیکن خود وہ واقعات جن کا اس وقت مجھ کو علم ہو رہا ہے، میری یا کسی دوسرے کی محض ذہنی تاریخ کے واقعات نہیں ہیں۔ دوسری طرف جب مجھ کو متلی، بو یا رنگ کے احساس کا وقوف ہوتا ہے تو یہ صورت نہیں ہوتی کیونکہ ان حسوں کا وجود اندہ علم دونوں ذہنی ہیں۔ اسی طرح اگر میں اپنے عالم خیال میں فرض کروں کہ انسان صورت گھوڑے موجود ہیں، یا غلطی سے یہ یقین کر لوں کہ پانی برف سے بھاری ہے تو انسان صورت گھوڑوں کی موجودگی

یا پانی کے برف سے بھاری ہونے سے جو کچھ میری مراد ہے وہ کوئی ذہنی شے نہیں ہے۔ فرض اور یقین بلاشبہ ذہنی ہے، لیکن جس شے کو فرض یا یقین کیا گیا ہے وہ ذہنی نہیں۔ بخلاف اس کے، جب میں یہ فرض یا یقین کرتا ہوں کہ مجھ کو یا کسی اور کو عنقریب دانت کے درد کا احساس ہونے والا ہے تو اس صورت میں ”دانت کے درد کا احساس کرنے“ سے جو کچھ میں مراد لے رہا ہوں وہ خود ایک ذہنی شے ہے۔

لفظ ”معروضی“ کا استعمال اکثر ”انفرادی اذہان سے مستثنیٰ و مستقل موجودات پر دلالت کرتا ہے۔ اور اس کے مقابل کا لفظ ”ذہنی“ انفرادی اذہان پر مبنی موجودات پر دلالت کرتا ہے۔ الفاظ مذکورہ کے اس استعمال کی رو سے تجربات حسی معروضی نہیں بلکہ ذہنی ہیں۔ کیونکہ ان کا وجود ان کے تجربہ کرنے والے انفرادی اذہان پر موقوف ہوتا ہے۔ لیکن اس فرق کو ظاہر کرنے کے لئے ان الفاظ کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ یہ بلا کسی ابہام و التباس کے ”ذہنی“ و ”غیر ذہنی“ یا ”ذہنی“ و ”طبعی (مادی) یا ”نفسی“ و ”مادی“ سے ظاہر ہو جاتا ہے۔

بخلاف ذہنی و معروضی کے، کہ نفسیات میں ایک اور امتیاز و تفریق کے ظاہر کرنے کے لئے ان کی سخت ضرورت ہے۔ وہ امتیاز توجہ، خواہش، پسندیدگی، ارادہ یقین وغیرہ کے افعال و حالات اور اس شے کا ہے جس سے یہ توجہ، خواہش، پسندیدگی، ارادہ، یقین وغیرہ متعلق ہوتے ہیں۔ ذہن جو مراد لیتا ہے جو نیت کرتا ہے یا جو خیال کرتا ہے وہ اس حد تک کہ ذہن اس کو مراد لیتا، اس کی نیت کرتا یا اس کا خیال کرتا ہے، ذہن کا معروض ہے خواہ یہ واقعہ ہو یا افسانہ، پہاڑ ہو یا دریا ہندسہ کا کوئی مسئلہ۔ بخلاف اس کے وہ مختلف علائق جو ذہن اپنے معروضات کے ساتھ ان کا خیال کرتے وقت رکھتا ہے، اور وہ مختلف ذاتی تجربات جن کو یہ علائق مستلزم ہوتے ہیں، یہ سب کی سب اصلاً ذہنی ہیں۔ مثلاً جب میں مچھلی پکڑنے، دشمن کو ستانے یا گرمی کا احساس کرنے کی خواہش کرتا ہوں تو ان الفاظ سے جو کچھ مراد لی جاتی ہے وہی میرے ذہن کا معروض یعنی اس کے سامنے ہوتی ہے اور اسی کے ساتھ میرا ذہنی علاقہ (الف) اس کے فہم یا اس کے دقوف و خیال اور (ب) اس کی خواہش پر مشتمل ہوتا ہے۔

ذہنی اور معروضی کے اس استعمال کی رو سے حسی تجربات بجائے ذہنی کے معروضی قرار پائینگے۔ کیونکہ ان کی نوعیت ایسے ذاتی تجربات کی نہیں ہے جو توجہ خواہش پسندیدگی و ناپسندیدگی وغیرہ ذہنی حالات کی تعمیر میں داخل ہوتے ہیں بلکہ اس کے برخلاف یہ ایسے ذاتی تجربات ہیں جو ان معروضات کی تعمیر میں داخل ہوتے ہیں جن سے وقوف، توجہ، خواہش، پسندیدگی و ناپسندیدگی وغیرہ کے ذہنی حالات متعلق ہوتے ہیں۔ یہ حقیقت اس پر غور کرنے سے پوری طرح روشن ہو جاتی ہے کہ عالم مادی کا جو علم ہم کو حاصل ہوتا ہے اس میں حسی تجربہ کا کیا حصہ ہے۔ کیونکہ خارجی اشیاء اور ان کے صفات سے پہلے پہل ہم حس ہی کی بدولت آشنا ہوتے ہیں۔ عالم خارجی کی چیزوں میں باہم مماثلت، اختلاف، تقاب و جمعیت کا سمجھنا حقیقتہً مشروط ہوتا ہے اس مماثلت، اختلاف، تقاب و جمعیت کے سمجھنے کے ساتھ جو ذاتی تجربہ کے حسوں میں پائی جاتی ہے۔ ہم ابتداءً گرم جسم کو سرد جسم سے نہیں ممتاز کر سکتے جب تک کہ گرمی کی حس کو جو گرم جسم چھونے سے ہمارے تجربہ میں آتی ہے سردی کی حس سے تمیز نہ کریں جس کا سرد جسم چھونے سے ہم کو تجربہ ہوتا ہے۔ اور بالآخر معروضی واقعہ سے مثلاً فلاں شے گرم ہے، ہم جو کچھ مراد لیتے ہیں اس کا ایک جز یہ ہوتا ہے کہ خاص خاص شرائط کے ماتحت یہ شے ہمارے حواس کو اس طرح متاثر کرے گی جس سے گرمی کی حس وقوع پذیر ہوگی یہی حال اشیاء کے مختلف الوان کا ہے مثلاً گھانسی کی سنہری، کسی بھول کی زردی، کہ ابتداءً ان کا سمجھنا لونی حسوں کی صفات مختلفہ کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے۔

مادی اشیاء کا سمجھنا جس طرح حسی تجربات کے سمجھنے کے ساتھ مشروط ہوتا ہے اس پر پورے طور سے جہاں تک نفسیات کا تعلق ہے ہم آگے چل کر بحث کرینگے لیکن کسی خاص بحث و تحقیق کے بغیر اتنا تو بہر حال صاف ظاہر ہوتا ہے کہ مادی اشیاء کا علم ابتداً ہی سے اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ ان میں صفات محسوسہ موجود ہیں اور ان صفات کے وقوف میں پہلے ہی سے یہ مفروض ہوتا ہے کہ حسوں اور ان کے مختلف علائق و ترکیبات پر اس لحاظ سے توجہ کی جاتی ہے کہ ان میں اتحاد و امتیاز معلوم کیا جائے۔ یہ الفاظ دیگر گویا یہ مفروض ہوتا ہے کہ نفسیاتی مفہوم میں حسی تجربات ابتداءً معروضی ہوتے ہیں اس لئے کہ آنکھ، کان یا دیگر آلات حس سے مادی اشیاء کا ادراک کرتے وقت

ہمارے تجربات حسی اس مجموعی معروض کا جزو ہوتے ہیں جو ذہن کے سامنے ہے، یعنی یہ اس مجموعہ کا وہ جزو ہوتے ہیں، جو بطور ایک ایسے ذاتی تجربہ کے پایا جاتا ہے جس کا سراغ اس تغیر میں لگایا جاسکتا ہے، جو کسی حاسہ پر خارجی شے کے عمل سے پیدا ہوتا اور پھر اس حاسہ سے دماغ کی طرف منتقل ہوتا جاتا ہے۔

لیکن نفسیاتی معنی میں صرف حسی تجربات ہی معروض نہیں ہوتے، بلکہ اسی کی تحت میں حسی تجربہ کے وہ نقول و اعادات بھی داخل ہیں، جن کو ذہنی مثالیں کہا جاتا ہے۔ مثلاً اس وقت میں اپنے اندر گھوڑے کا ذہنی تصور پیدا کر سکتا ہوں، گو میرے حواس کے رد و کوئی گھوڑا موجود نہیں، جس کو میں واقعاً دیکھ رہا ہوں۔ اسی طرح گزشتہ حصوں کے مائل آواز اور لمس کے تجربات بھی میں پیدا کر سکتا ہوں، بلا اس کے کہ واقعاً میں سن یا چھو رہا ہوں۔ اس قسم کے اعادات حس کا اسی طرح ذاتی تجربہ ہوتا ہے جس طرح کہ خود اصلی حس کا ہوتا ہے۔ اور یہ اعادات اسی طرح معروضی کہلانے کا حق رکھتے ہیں، جس طرح خود تجربات حس کیونکہ پسندیدگی و ناپسندیدگی وغیرہ کی طرح یہ ذہنی حالات نہیں بلکہ وہ معروضات ہوتے ہیں جو پسند یا ناپسند کئے جاتے ہیں۔ غرض اصل حس ہی کی طرح اعادات حس بھی معروضات ہی میں داخل ہیں جن کا ذاتی تجربہ ہوتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ حسی تجربات اور مثالیں کے علاوہ کیا اسی طرح کے کچھ اور معروضات بھی پائے جاتے ہیں؟ آگے چلکر ہم کو اس کی قوی وجہ معلوم ہوگی کہ ہاں پائے جاتے ہیں۔ لہذا مناسب ہوگا کہ ذاتی تجربہ کے تمام ان اصناف کے لئے جو معروضی نوعیت رکھتے ہیں، ہم ”احضارات“ کا ایک مشترک نام اختیار کر لیں۔

۴۔ شعور اور وحدت شعور | اشیا کا سارا علم و فہم، اور ان کے متعلق خواہش و یقین وغیرہ کے تمام مختلف ذہنی علاقوں، نیز تمام ذاتی تجربات (جن میں حسی تجربات بھی شامل ہیں) ان سب کا نام نفسیات کی اصطلاح میں احوال شعور ہے۔

جن موجودات کو ہم نیرالکٹری وغیرہ کی طرح وصف شعور سے یک قلم خالی نہیں سمجھتے ان میں شعور کے کسی نہ کسی درجہ یا حالت کا وجود ضرور ہوتا ہے۔ بقول برنیر لاک کے کہ ”گہری نیند کے مقابلہ میں جبکہ ہم خواب تک نہیں دیکھتے“ ہوتے، ہمارا جاننا کیا ہے یہی کہ ہم شاعر یا قوی شعور ہیں، جب ہم آہستہ آہستہ بیہوش ہوتے ہیں یا گہری نیند میں ڈوبتے

جاتے ہیں، تو بتدریج ہم میں جو خیر کم ہوتی جاتی ہے۔ اور جب باہر کے کسی مجمع کا شور و غل و صیصرے دھیرے دھیرے ہم کو قیلولہ سے چونکا نا شروع کرتا ہے، یا جب ہم تپ محرقہ کے خطرہ سے باہر ہونے لگتے ہیں، تو بتدریج ہم میں جس چیز کا اضافہ ہوتا جاتا ہے، وہی شعور ہے۔ رفتہ رفتہ شعوری یا غیر شعوری حالت کی طرف جانے میں جو کچھ ہوتا ہے، یہ سب احوال شعور ہی کے مختلف مراتب اور اسی کی مختلف صورتیں ہیں، نہ کہ عدم شعور یا شعور و عدم شعور کی مابین کی حالت۔ کیونکہ ایسی مابین کی حالت کا جو نہ شعور ہو نہ عدم شعور کوئی وجود نہیں۔ گہری نیند میں ڈبتے وقت جو سب سے آخری نہایت ہی دھندلا اور مبہم احساس ہوتا ہے، یا اس سے بیدار ہوتے وقت جو سب سے پہلی کیفیت ہوتی ہے، یہ شعور ہی ہے، جو بڑھ کر کامل تر شعور البتہ بن سکتا ہے، نہ کہ نفسی شعور، کیونکہ نفسی شعور تو یہ پہلے ہی سے موجود ہے۔ باقی (جیسا کہ بعض لوگ مانتے ہیں) اگر گہری سے گہری نیند تک میں کچھ نہ کچھ دھندلا احساس ضرور پایا جاتا ہے، تو یہ دھندلا احساس یہ دھندلا شعور ہی ہے۔

احوال شعور الگ الگ نہیں پائے جاتے بلکہ وہ ایک ایسے پیچیدہ مجموعہ و کل کے اجزاء یا اس کی ہیئت و صورت ہوتے ہیں، جو اپنی ایک خاص قسم کی ایسی وحدت اور تمام دوسری چیزوں سے ایک خاص قسم کا ایسا امتیاز رکھتا ہے، جس کی عالم مادی میں کوئی نظیر نہیں ملتی۔ مختلف احوال شعور کی اس باہمی وحدت کو یوں ظاہر کیا جاتا ہے، کہ یہ بعینہ ایک ہی فرد شاعر یعنی ایک ہی ذات یا "انا" کی مختلف صورتیں ہیں اگر مجھ کو یہ یقیناً معلوم ہو جائے کہ فلاں جہاز اپنے تمام مسافروں سمیت ڈوب گیا ہے۔ نیز یہ بھی یقین ہو کہ زید اس پر سوار تھا، تو یہ دونوں یقین جیہت میرے دو احوال شعور کے ایک دوسرے سے مربوط و وابستہ ہیں اور ان سے اس مزید یقین تک میں پہنچ سکتا ہوں، کہ زید بھی ضرور ڈوب گیا ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر مجھ کو صرف یہ یقین ہو کہ جہاز ڈوب گیا، اور کسی دوسرے کو صرف یہ یقین ہو کہ زید اس پر سوار تھا، تو یہ دونوں یقین ایک ہی ذات شاعر کے احوال شعور نہ ہونگے نہ ہم دونوں میں کسی کے لئے یہ نتیجہ نکالنا ممکن ہوگا، کہ زید ڈوب گیا۔

علیٰ ہذا اس قسم کے تمام اضافی الفاظ مثلاً یاس و امید و کوشش و ناکامی و خواہش

و نشئی وغیرہ بدایت وحدت شعور کو مستلزم ہیں کیونکہ کسی اُمید کے بعد یا اس اُسی صورت میں ہو سکتی ہے، جبکہ اُمید و یاس دونوں ایک ہی شعور میں واقع ہوں۔ مایوسی کے تجربہ سے صرف وہی شخص دوچار ہو سکتا ہے جس نے اُمید قائم کی تھی۔ یہی حال امور اضافیہ کی دیگر مثالوں کا بھی ہے۔

اسی طرح پہچاننا بھی خواہ وہ کسی قسم کا ہو، وحدت شعور کو مستلزم ہوتا ہے۔ ایک آدمی کو ایک دن دیکھا اور پھر دوسرے دن دیکھا۔ اب اگر ایک شخص الف نے اسکو دو شنبہ کے دن دیکھا، اور دوسرے شخص ب نے دوسرے دن منگل کو دیکھا تو اس صورت میں یہ کسی طرح نہیں ہو سکتا، کہ ب نے منگل کے دن جس آدمی کو دیکھا ہے، اُس کو وہ وہی آدمی سمجھ کر پہچانے جس کو دو شنبہ کے دن الف نے دیکھا تھا۔ کیونکہ اس کے لئے یہ ضروری ہے، کہ جس شخص نے اس کو پہلے دن دیکھا ہے بعینہ وہی اس کو دوسرے دن بھی دیکھے۔ یعنی دونوں ادراکات ایک ہی ذات کے ہوں، اور ایک ہی شعور انفرادی کے اندر واقع ہوں۔

شعوری وحدت اپنی نوعیت میں مادی وحدت کی ہر ممکن صورت سے مختلف۔ وجدگانہ ہوتی ہے، کیونکہ ہر ادنیٰ شے متدنی الرکان ہوتی ہے، اور اس لئے ایسے اجزاء مستقل ہوتی ہے جو مکاناً ایک دوسرے سے خارج و قابل انفصال ہوتے ہیں۔ یہ اپنے ترکیبی اجزاء میں تقسیم کی جاسکتی ہے جن میں ہر ایک حیثیت، ایک مادی شے یا مادی جز کے اسی طرح اپنا مستقل وجود رکھتی ہے جس طرح کہ وہ کل جو ان اجزاء سے مل کر بنا تھا۔ مثلاً پیالہ جو اس وقت میرے ہاتھ میں ہے، اس کو میں ایک شے سمجھتا ہوں۔ لیکن اس کے اجزاء کا منفصل وجود حیثیت الگ الگ اجسام کے اس وقت ہم کو پارنا چار ماننا ہی پڑتا ہے جبکہ یہ زمین پر گر کر ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتا ہے۔

بخلاف اس کے انفرادی شعور کی وحدت ایسے اجزاء سے نہیں مرکب ہوتی، جن میں سے ہر ایک بھائے خود مدکورہ بالا نوعیت کی مستقل و قابل انفصال وحدت یا امتیاز رکھتا ہو۔ یعنی اس کو خیالات، جذبات و ارادات کے ٹکڑوں میں نہیں توڑا جاسکتا نہ خیال، جذبہ و ارادہ کے علاحدہ علاحدہ پیالہ کی طرح ایسے ٹکڑے کئے جاسکتے ہیں جو اس وقت بھی مستقل قائم رہیں جبکہ میرے ذہن میں خیال، جذبہ یا ارادہ کا عمل موقوف ہو چکا ہے۔

غرض یہ کہ مادی شے مادی اشیاء سے مرکب ہوتی ہے۔ لیکن یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ ذاتِ شاعر
ذواتِ شاعرہ سے مرکب ہوتی ہے۔

۵. نفس یا روح | نفیات کو احوال و شعور سے اسی حیثیت سے تعلق ہے کہ وہ وحدت
شعور میں ایک دوسرے سے وابستہ ہوتے ہیں۔ مگر ہم احوال شعور
اور ان کی وحدت کا نام بلا ایک ایسے نفس ذات یا فرد شاعر کے حوالہ کے نہیں لے سکتے
جس میں کہ یہ احوال پائے گئے ہیں اور جس کو ہم متکلم کی ضمیر ”میں“ سے ادا کرتے ہیں۔
اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ نفس جس میں شعور پایا جاتا ہے وہ اس شعور سے الگ
کہہ کے جو اس میں پایا جاتا ہے بجائے خود کیا ہے؟ اس سوال کے دو معنی ہو سکتے ہیں
ایک تو یہ کہ کیا شعور کے علاوہ نفس کچھ اور صفات بھی رکھتا ہے اور اگر رکھتا ہے تو وہ
کیا ہیں؟ اس مفہوم میں ہمارا سوال بالکل جائز و بجا ہے اور جہاں تک نفسیاتی اغراض
کو اس سے سروکار ہے ابھی آگے چلکر ہم اس پر بحث کرتے ہیں۔

لیکن بعض اوقات اس سوال کو ایک مابعد الطبیعیاتی مسئلہ کے ساتھ خلط ملط
کر دیا جاتا ہے۔ یہ مسئلہ ذات و صفات یا جوہر و اعراض کے فرق اور تعلق کا ہے یعنی وہ
چیز جس کے ساتھ صفات قائم ہوتی ہیں اور وہ صفات جو اس چیز کے ساتھ قائم ہوتی
ہیں ان دونوں میں کیا فرق و تعلق ہے؟ یہاں دشواری یہ ابڑتی ہے کہ صفات سے
علاوہ جوہر کیا ہے؟ حالانکہ سوال یہی ہے کہ ”اپنے تمام صفات سے قطع نظر کر کے
جوہر ذات خود کیا ہے؟ بقول لاک کے ”اگر کسی شخص سے پوچھا جائے کہ وہ کیا شے ہے
جس میں رنگ یا وزن پایا جاتا ہے تو وہ اس کے سوا کیا کہہ سکتا ہے کہ یہ ٹھوس اور
متداہر جزا کے ساتھ قائم ہیں۔ اور اگر پھر اس سے سوال کیا جائے کہ اچھا وہ کیا چیز ہے
جس میں استدراویا ٹھوس پن پایا جاتا ہے تو شخص مذکور کی حالت اس ہندوستانی سے کچھ زیادہ بہتر نہ ہوگی کہ جس نے
کہا تھا کہ دنیا ایک بڑے لٹکی پر قائم ہے پھر جب سوال کیا گیا کہ یہ لٹکی کس چیز پر قائم ہے
تو اس نے جواب دیا کہ ایک بڑے بھاری کچھوے پر۔ لیکن اس کے بعد جب پوچھا گیا
کہ یہ کچھوہ کس پر قائم ہے تو اس کے سوا کچھ جواب نہ تھا کہ کسی شے پر جس کو وہ نہیں
جانتا کہ کیا ہے۔ اسی طرح جب ہم سے کسی شے کی نسبت سوال کیا جاتا ہے کہ وہ
اپنے احوال و افعال قوی و علائق سے قطع نظر کر کے کیا ہے؟ تو ہماری حالت اسی ہندوستانی

کی سی ہو جاتی ہے اور ایسا ہونا ہی چاہئے، کیونکہ ہم سے چاہا تو یہ جاتا ہے کہ فلاں شے کی ماہیت بیان کریں، لیکن ساتھ ہی خود اس چیز کا نام لینے سے روک دیا جاتا ہے جس سے اس کی ماہیت کی تعمیر ہوئی ہے۔

تو پھر کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ صفات اور جو شے ان صفات کی حامل ہوئی ہے ان دونوں کے مابین تفریق کا نام ہی نہ لیا جائے؟ لیکن ایسا کرنا صراحۃً ناممکن ہے کیونکہ بغیر اس تفریق کے ہم سرے سے کوئی خیال یا فکر ہی نہیں کر سکتے۔ فکر و عمل دونوں کے لئے یہ تفریق لازمی ہے، نہ علم اس کے بغیر ایک قدم اٹھا سکتا ہے اور نہ عام انسانی فہم سلیم۔ ہم اس کی توجیہ خواہ کچھ ہی کریں، لیکن بالآخر اس فرق کا قائم رکھنا بہر حال ناگزیر ہے۔ مثلاً اگر ہم یہ کہیں کہ جس ذات سے یہ صفات تعلق رکھتے ہیں، وہ خود ان ہی صفات کے مجموعہ کا نام ہے، تو ہم کو ساتھ ہی اضافہ کرنا پڑے گا کہ یہ صفات جس طریقہ سے باہم ایک دوسرے سے وابستہ ہیں وہ اپنی نوعیت میں بالکل انوکھا ہے۔ اور اگر ہم سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ اس انوکھی وحدت کی امتیازی خصوصیت بتلاؤ تو صحیح طور پر اس کے بیان کرنے کا ممکن طریقہ صرف یہی ہو سکتا ہے۔ کہ یہ تمام ایک ہی شے کے صفات ہیں۔ اس طرح مجموعہ صفات والی توجیہ بالاکسی صورت میں بھی (جو غالباً صحیح ہے) شے اور اس کے صفات کے مابین کام چلانے والا معمولی فرق قائم رہتا ہے۔ کیونکہ اس کی رودے تنقیدی فکر و تامل کے بعد بھی اس کا استعمال عام فہم سلیم اور علم (سائنس) دونوں کے لئے اسی طرح جائز رہتا ہے، جس طرح کہ پہلے تھا ورنہ اگر ایسا نہ ہوتا تو تنقید کا نتیجہ آپ اپنی تردید ٹھہرتا۔

یہی اصول نفس یا ذہن کی خاص صورت پر بھی بہ لحاظ احوال شعور یا ادرونگو صفات کے (جن سے ہم اس کو متصف کر سکیں) صادق آتا ہے۔ اس لئے یہ کہنا غلط ہے، جیسا کہ بعض مصنفین کہتے ہیں، کہ نفسیات خود نفس کا نہیں بلکہ صرف نفسی اعمال و احوال کا علم ہے۔ کیونکہ اس کہنے سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم نفسی اعمال و احوال پر بلا اس لحاظ کے بحث کر سکتے ہیں کہ وہ کسی ذات یا فرد شاعر یا کسی "میں" کے اعمال و احوال ہیں۔ لیکن ایسا کرنے میں نہ تو آج تک کوئی کامیاب ہوا ہے، اور نہ آئندہ ہو سکتا ہے، اور اگر کسی نے ایسا کیا تو اس نے صرف واقعات کو جھٹلایا ہوگا۔

البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ شعور کا محل درحقیقت دماغ ہے اور نفسیات میں ہم کو یہی فرض کر کے چلنا چاہئے۔ ہیکو یہاں اس دعویٰ کی صحت پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ صرف اتنا معلوم کر لینا کافی ہوگا کہ اگر اس دعویٰ کو با معنی بنا سکتے تو اس سے کیا مراد لینا چاہئے۔

جب اس نقطہ نظر سے ہم سوال زیر بحث کو دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ دماغ کو محل شعور کہنے سے جو مراد لی جاتی ہے وہ یہ نہیں ہو سکتی کہ نفس کا وجود نہیں بلکہ اس سے جو کچھ مراد ہو سکتی ہے وہ صرف یہ کہ جو چیز نفس ہے وہی دماغ بھی ہے۔ یعنی بعض صفات کی بنا پر ہم اس کو ایک مادی شے کہتے ہیں۔ اور بعض دیگر صفات کی بنا پر اس کا نام نفس یا ذہن رکھتے ہیں۔ لیکن اس کی جسمی حیثیت نفسی حیثیت سے بہر صورت اصولاً ممتاز و جداگانہ ہے۔ یعنی فکر و احساس کو بہر نوع مادی عمل سے بنیادی طور پر مختلف تسلیم کرنا پڑے گا، اسی طرح دماغ کے سالمات و کمزرات کی حرکت کو افکار و احساسات سے اصولاً مختلف ماننا ناگزیر ہے۔ یہ اختلاف اس قدر اصولی و بنیادی ہے کہ انسانی جسم کی تعمیر کے متعلق ہمارا علم خواہ کتنا ہی وسیع اور قطعی کیوں نہ ہو جائے لیکن یہ بذات خود اس بات کا مطلق کوئی پتہ نہیں دے سکتا کہ احوال شعور کا وجود ایسے ساتھ کیسے وابستہ ہے۔ حتیٰ کہ اگر انسان کا دماغ اس قدر بڑا ہو جائے کہ علمائے نفسیات کی بین الاقوامی مجلس کے تمام ارکان اس کے عصبی تاروں کے اندر گشت لگاسکیں اور اس کے کسی غدودی خلیہ میں بیٹھکر اپنا اجلاس منعقد کر سکیں تو بھی ان کا متحدہ علم اور ان کی تمام تجربہ گاہوں کے وسائل اس کے لئے کافی نہ ہونگے۔ کہ وہ اس کے اندر احساس، ادراک، تصور، یقین یا کسی اور ایسی شے کا انکشاف کر سکیں جس کو صحیح طور پر حالت شعور یا ذہنی واقعہ کہا جاتا ہو۔ اور یہ دریافت کرنے میں تو وہ بالخصوص ناکام رہیں گے کہ دماغی حالات یا اعمال میں باہم کوئی ایسا ربط ہے جس کو انفرادی شعور کی اس وحدت کے ساتھ بعید سے بعید بھی مماثلت ہو جس کو صرف یہ کہہ کر بیان کیا جاسکتا ہے کہ شعور کے مختلف احوال ایک ہی ذات یا ”میں“ کے ساتھ قائم ہیں۔

یہ مثال میگڈگل کی کتاب ”(Body and mind)“ (”نفس و جسم“) ص ۲۲۲ سے ماخوذ ہے

علیٰ ہذا دوسری طرف یہ بھی بالکل ظاہر ہے کہ ذہنی واقعات کی کوئی چھان بین بھی اس امر کا ہرگز پتہ نہیں دے سکتی کہ ذات شاعر مادی شے ہے اور نہ مادی وقوعات کے متعلق اس چھان بین سے کوئی علم حاصل ہو سکتا ہے۔ احوال شعور کی کوئی تحقیق و تدقیق بھی دماغ کے وجود، اس کی تشریحی ساخت یا ان اعمال کو جو اس کے اندر واقع ہوتے ہیں، منکشف نہیں کر سکتی ہے۔ اس بارے میں ہم کو پہلے پہل کوئی علم اس وقت حاصل ہوا ہے، جبکہ کھوپری کو کھول کر اس کے اندر کا پیلہ مادہ دیکھا یا چھوا جاسکا ہے حالانکہ ذی شعور افراد اس علم کے بنیہ فکر و احساس، نیز اپنے اور دوسروں کے متعلق وقوف و ارادہ کے تمام افعال انجام دے سکتے تھے، اور اس کا کبھی وہم بھی نہیں ہوتا تھا کہ وہ دماغ جیسی کوئی جسمی شے رکھتے ہیں۔

حاصل کلام یہ کہ جو شے نفس ہے، اس کو اگر جسم بھی مان لیا جائے تو اسکی ماہیت کا نفسی پہلو جسمی پہلو سے اس درجہ ممتاز رہتا ہے کہ دونوں کی ایک دوسرے سے مستقل و جداگانہ تحقیق ضروری ہے۔ نفس کے متعلق کوئی علم بذات خود نہ تو جسم کے متعلق کسی علم کو مستلزم ہوتا ہے اور نہ اس کی جانب موڈی ہوتا ہے علیٰ ہذا جسم کے متعلق کوئی علم بذات خود نہ نفس سے متعلق کسی علم کو مستلزم ہوتا ہے اور نہ اس کی جانب موڈی ہوتا ہے لہذا نفسیات اور عضویات دونوں اصولی طور پر دو مختلف علم ہیں جن میں سے ہر ایک الگ الگ اپنا خاص موضوع بحث رکھتا ہے۔ چونکہ ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ پر مستقلاً ترقی کر رہا ہے اس لئے یہ رد برود زیادہ ممکن ہوتا جاتا ہے کہ دونوں کے نتائج کا موازنہ کر کے یہ فیصلہ کیا جائے کہ خالص عضویاتی واقعات اور خالص نفسیاتی واقعات ایک دوسرے سے کیونکر متعلق و وابستہ ہیں، اس طرح ایک اور درمیانی یا برزخی علم پیدا ہو جاتا ہے جس کا نام عضویاتی نفسیات ہے اس علم میں نفسیات و عضویات دونوں شریک ہو کر ایک دوسرے کی ہدایت و روشنی سے اپنے اپنے مخصوص حدود کے اندر فائدہ اٹھاتے ہیں۔

اوپر میں نے اس نظریہ کے، کہ جو شے نفس ہے وہی دماغ بھی ہے، جن منی پر بحث کی ہے اس سے یہ نہ فرض کر لینا چاہیے کہ میرا مقصد اس نظریہ کی تائید ہے۔ کیونکہ عضویاتی نفسیات اور مابعد الطبیعیات کی تحقیقات کی رو سے، ایک دوسرا قوی احتمال یہ موجود ہے کہ نفسی صفات کا محل جسم یا اس کے کسی جز سے الگ اپنا ایک ممتاز و جداگانہ

وجود رکھتا ہے، اور ان دونوں میں باہم جوڑ شدہ ہے وہ ایک دائمی شرکت عمل یا مثال کا رشتہ ہے مجھ کو یہاں جس بات پر زور دینا ہے وہ یہ ہے کہ ہم اس مسئلہ کے متعلق جو نظریہ بھی اختیار کریں، اتنا بہر حال ماننا پڑے گا، کہ محض نفسی احوال و اعمال کا نہیں بلکہ ایک نفس کا بھی وجود ہے۔ باقی رہا یہ سوال، کہ جو چیز نفس ہے، وہ مادہ کا کوئی جز ہے یا نہیں تو یہ ایک الگ مسئلہ ہے، جس کا فیصلہ اصولاً دائرہ نفسیات سے باہر ہے۔

۶۔ مزاج ذہن

اب ہم ایک نہایت اہم سوال کی طرف رجوع کرتے ہیں کیا کسی شے کے نفسی یا ذہنی ہونے کے محض یہ معنی ہیں کہ وہ شعور اور اس کے

مختلف احوال و تغیرات پر مشتمل ہوتی ہے؟ یا غیر شعوری احوال و اعمال بھی انفرادی ذہن کی ساخت میں داخل ہیں؟ اس سوال کے سمجھنے کے لئے پہلے ہم کو کوئی ایسا معیار مقرر کر لینا چاہئے جس کی بناء پر ہم ذہنی اور غیر ذہنی شے میں تمیز کر سکیں۔ اس کی ممکن ابتداء ذہن کی صرف اس تعریف سے ہو سکتی ہے کہ وہ ایک ذات شاعر یا ذی شعور فرد کا نام ہے۔ باقی اور کسی شے کا ذہنی سمجھنا صرف اس صورت میں حق بجانب ہو سکتا ہے جبکہ اس کو شعوری احوال و اعمال سے کوئی تعلق و واسطہ ہو۔ یعنی یہ شے ایسی ہو کہ کسی انفرادی شعور سے متعلق کئے بغیر اس کی نوعیت کا تصور ہی نہ ہو سکے۔

اس کو زیادہ اچھی طرح سمجھنے کے لئے، ہم کو عالم مادی کی ایک مثال صورت سے مدد مل سکتی ہے جو علمی یا حکیمانہ (سائنٹفک) خیال پر مبنی ہے۔ علم طبیعی کے طالب علم کے لئے مادہ کی ابتدائی تعریف یہ ہے کہ جس میں امتداد، وضع اور باخصوص حرکت مکانی پائی جاتی ہو۔ لیکن علم طبیعی کا طالب علم ان صفات کے علاوہ دیگر صفات کو بھی مادہ کی ماہیت میں داخل سمجھنے پر اپنے کو مجبور پاتا ہے۔ مثلاً وہ اس میں کمیت، قوت یا انرجی کا وجود ماننے پر بھی مجبور ہے۔ اگر بعض خاص شرائط یا حالات کے اندر سونے کے ایک گیند کو حرکت دی جائے تو یہ ایک خاص شرح رفتار سے حرکت کرے گا۔ پھر اگر بعینہ انہی حالات کے اندر اور اسی جسامت کے ایک آہنی گیند کو حرکت دی جائے تو یہ سونے کے گیند کی بہ نسبت زیادہ سرعت کے ساتھ حرکت کرے گا یعنی اسکی شرح رفتار

لے میگڈوگل نے اپنی حال کی تصنیف "نفس و جسم" میں اس خیال کی نہایت خوبی کے ساتھ توضیح و تائید کی۔

ڈھائی گنا زائد ہوگی۔ لہذا سوال یہ ہے کہ اس اختلاف کی کیا وجہ ہے؟ علم طبیعی کا طالب علم اس کا جواب صرف یہی دے سکتا ہے کہ یہ اختلاف کسی نہ کسی طرح لوہے اور سونے دونوں اجسام کی فرق ماہیت پر مبنی ہے۔ اس اختلاف کا نام وہ کمیت کا اختلاف رکھتا ہے اور کہتا ہے کہ سونے کے گیند کی کمیت؟ لوہے کے گیند سے ڈھائی گنا بڑی ہے۔ اب یہاں خیال کرنے کی بات یہ ہے کہ عالم طبیعیات کے لئے یہ کمیت واقعی حرکت جسم کی طرح کوئی براہ راست محسوس و مشاہدہ شے نہیں ہے۔ بلکہ اس کو ہم صرف اس کے آثار و نتائج کے واسطے سے مستنبط کرتے ہیں؛ اور صرف انہی آثار و نتائج کے تعلق سے اس کا تصور ممکن ہے۔ یعنی اس کا تصور ہم صرف ایک ایسی شے کی حیثیت سے کر سکتے ہیں جو دیگر اعتبارات کے یکساں ہونے کے باوجود ان کے عمل میں کسی خاص فرق و اختلاف کا موجب ہوتی ہے۔

علیٰ ہذا جس شے کو علماء طبیعیات انرجی کہتے ہیں، وہ بھی کمیت ہی کی طرح کی ایک ہی شے ہے۔ مثلاً ایک آدمی ایک بڑے پتھر کو پہاڑ کی چوٹی پر لیجا ناچا ہوتا ہے۔ اس کو پتھر کے وزن کی مزاحمت پر غالب آنے کے لئے جو زور لگانا پڑتا ہے، کہا جاتا ہے کہ یہ آدمی اس پتھر پر عمل کر رہا ہے۔ یعنی عمل کرنا نام جو مزاحمت پر غالب آنے کا۔ اب جب یہ پتھر چوٹی پر پہنچ گیا۔ تو اس کی بددلت خود اس کے اندر عمل کی ایک استعداد پیدا ہو جاتی ہے، جو اس عمل کے مساوی و مناسب ہوتی ہے جو چڑھاتے وقت اس پر کیا گیا تھا۔ چنانچہ اس کو اگر پہاڑ سے پھر گرا دیا جائے تو راستہ میں جس شخص کے سر پر گرے گا، اس کا سر پھوڑ دیگا، اور زمین پر جہاں گرے گا گڑھا پڑ جائے گا اس کے علاوہ راستہ میں جن چیزوں سے ٹکرایا گڑھا کھائے گا، ان میں گری پیدا ہو جائے گی۔ عمل کی یہ استعداد جو پتھر کی جانب منسوب کی جاتی ہے، اس حالت میں بھی اس میں موجود ہے جبکہ وہ چوٹی پر بیکار و بے حرکت پڑا ہوا ہے۔ اس حالت میں اس کا نام بالقوہ یا امکانی انرجی ہے یہ بالقوہ انرجی کیا ہے؟

ظاہر ہے کہ یہ شکل، وضع یا حرکت کی طرح ایجابی طور پر کوئی مشاہدہ محسوس شے نہیں ہے۔ بلکہ اس کا تصور یا تو صرف اس حیثیت سے کیا جاسکتا ہے کہ یہ کسی جسم یا نظام اجسام کے محض امکان عمل کا نام ہے، یا پھر اس حیثیت سے کہ یہ ایک ایسی

شے ہے جس پر یہ امکان منحصر ہے، اور جس کی کسی اور طریقہ سے تعریف نہیں ہو سکتی۔ یہاں ہم کو اس بحث میں پڑنے کی ضرورت نہیں کہ ان دونوں احتمالات میں سے کونسا صحیح ہے؟ البتہ ہمارے مقصد کے لئے اتنا یاد رکھنا نہایت اہم ہے کہ خواہ انرجی امکان محض ہو یا نہ ہو، لیکن متعلم طبیعیات اس کے ذکر و خیال کرنے پر ہمیشہ اسی طرح مجبور ہے کہ گویا یہ کوئی واقعی اور ایسی شے ہے جو برابر ایک جسم یا نظام اجسام سے دوسرے اجسام میں اس طرح منتقل ہوتی رہتی ہے، جیسے کوئی عرق ایک ظرف یا بوتل سے دوسری بوتل میں انڈیل دیا جاتا ہے۔ مزید برآں اس انتقال اور تبدیلی ظرف سے خود اس منظوف کی نوعیت میں بھی تبدیلی ہو جاتی ہے۔ کبھی یہ میکانیکی انرجی کی صورت اختیار کر لیتی ہے، کبھی برقی انرجی کی، کبھی نوری انرجی کی، کبھی مقناطیسی انرجی کی۔ ساتھ ہی اپنے ان تمام تغیرات و تبدلات کے باوجود کمیت کے لحاظ سے یہ مستمر و غیر متغیر خیال کی جاتی ہے۔ یعنی ان تغیرات کی وجہ سے اس کی مقدار میں کوئی کمی زیادتی نہیں واقع ہوتی۔

اسی طرح نفسیات میں بھی ہم بے اس کے قدم نہیں اٹھا سکتے کہ کچھ نہ کچھ ایسے غیر شاعر عوال کا وجود پہلے تسلیم کریں جو شعور کے ساتھ ایک معنی کر کے ویسا ہی تعلق رکھتے ہیں جیسا کہ کمیت اور انرجی کو حرکت کے ساتھ ہے۔ ان غیر شاعر عوال کا عام نام ”مزاج ذہن“ ہے۔ ذہنی مزاج سے کیا مراد ہے، اس کی توضیح ان صورتوں سے ہو سکتی ہے جن میں کہ گذشتہ تجربہ موجودہ تجربہ کی نوعیت پر موثر ہوتا ہے۔ مثلاً میں ایک شخص سے آج ملتا ہوں جس کا خیال پھر میرے ذہن میں اس وقت تک نہیں آتا، جب تک کہ ایک ہفتہ یا ایک مہینہ گزر جانے کے بعد دوبارہ اس سے ملاقات نہ ہو۔ لیکن جب دوبارہ ملاقات ہوتی ہے تو میرا شعور اس کے متعلق پہلی ملاقات سے مختلف ہوتا ہے۔ خصوصاً اس لحاظ سے کہ اب میں اس کو ایک ایسے شخص کی حیثیت سے پہچانتا ہوں جس کو پہلے دیکھ چکا ہوں۔ مگر یہ پہلے کا دیکھنا میرے شعور کی ایسی حالت ہے جس کو ختم ہوئے ایک ہفتہ یا ایک مہینہ گزر چکا ہے۔ لہذا سوال یہ ہے کہ میرے موجودہ شعور پر جبکہ میں اس شخص کو دوبارہ دیکھ رہا ہوں، گذشتہ دیکھنا کیسے موثر ہوتا ہے؟

اگر اس شخص کی پہلی ملاقات کا ادراک و شعور بالکل اس طرح فنا ہو گیا ہوتا کہ بعد کو اس کا قطعاً کوئی اثر نہ باقی رہتا تو میرا موجودہ شعور جبکہ میں اس سے دوبارہ مل رہا ہوں، بعینہ ایسا ہوتا کہ گویا میں بالکل پہلے پہل مل رہا ہوں۔ لیکن واقعاً ایسا نہیں ہوتا۔ لہذا ہم کو ماننا پڑتا ہے کہ واقعی شعور کے فنا ہونے کے بعد بھی ممکن شعور کے لئے بطور شرط یہ برابر قائم رہتا ہے، یا یوں کہو کہ اس شعور کے لئے بطور ایک ایسے مستقل امکان کے باقی رہتا ہے جو مناسب موقع پیدا ہونے پر واقعی تجربہ کی تعیین و تحدید کے لئے رونما ہو جاتا ہے۔ موقع پیدا ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اس آدمی کا از سر نو ادراک ہی ہو۔ مثلاً اگر تعارف کراتے وقت اس آدمی کا نام مجھ کو بتایا گیا تھا تو ہفتہ بھر کے بعد صرف نام کا سننا ہی اس کا تصور پیدا کر دینے کے لئے کافی ہوگا، اور یہ تصور غالباً شخص مذکور کی ایک ذہنی تصویر پر بھی مشتمل ہوگا۔ ظاہر ہے کہ اس اعادہ تصور کی توجیہ صرف نام کی آواز سے نہیں ہو سکتی، بلکہ تعارف کے وقت جو گذشتہ تجربہ ہوا تھا، اس کے کسی باقی رہنے والے اثر کا ماننا ضروری ہے۔

ہمارے اکثر ذہنی اکتسابات، ذہنی آثار یا مزاجوں ہی کی حیثیت رکھتے ہیں جو واقعی شعور کی صورت میں ہمیشہ پیش ذہن نہیں رہتے۔ مثلاً جب کسی شخص کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ ریاضی جانتا ہے، یا ایک سال پہلے کے واقعات اس کو یاد ہیں، تو اس کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ ریاضی کے تمام مسائل اور سال گذشتہ کے تمام واقعات جو اس کو یاد ہیں، وہ واقعاً اس وقت شعور کے سامنے ہیں۔ بالکل ضروری نہیں کہ وہ مسائل ریاضیات یا واقعات گذشتہ کا ذرا بھی خیال کر رہا ہو۔ بلکہ مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ اگر موقع پڑے تو وہ ان مسائل و واقعات کو ذہن کے سامنے لانے کی قابلیت رکھتا ہے۔ نیز یہ سابقہ ذہنی اکتسابات حسب موقع حیات شاعرہ کی آئندہ پانچ پر دوسرے طریقوں سے بھی اثر ڈالتے ہیں۔

ذہنی مزاج کو ہم ایک قسم کی ذہنی عمارت قرار دیکتے ہیں، جس کو عمل شعور برابر بناتا اور جس میں ہمیشہ ترمیم و تخیل کرتا رہتا ہے اور پھر یہ تعمیر اپنی باری سے آئندہ عمل شعور کی تشکیل و ترمیم پر اثر ڈالتی ہے۔ ”ہم اس تعمیر اور اس کے عمل کے بہت سے قوانین عامہ معلوم کر سکتے اور بتا سکتے ہیں، کہ یہ کیوں کر متبع اس طرح

نشوونما پاتی ہے کہ حیات شاعرہ کا ہر لمحہ اس میں کچھ ایسی تبدیلی چھوڑ جاتا ہے جس سے بعد کے آنے والے اجزاء شعور میں ترسیم ہوتی رہتی ہے، یہاں تک کہ اس شعور کی تعمیر اور حیات شاعرہ پر اس کا اثر نہایت پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ لیکن خود شعور کے مقابلہ میں یہ عامل یا موثر جز نسبتاً پائدار و غیر متغیر ہوتا ہے۔

فکر و تجربہ کی آئندہ ترقی اپنی رفتار کے ہر لمحہ میں گزشتہ تجربہ کے پیدا کئے ہوئے ایک باقاعدہ نظام حالات کے تابع ہوتی ہے لیکن یہ حالات بذات خود شعوری طور پر موجود نہیں ہوتے۔ مثلاً کوئی نام یاد کرنے کا جو عمل ہوتا ہے اس پر غور کرو کہ یاد کرنے کی کوشش تو ایک شعوری عمل ہوتی ہے، مگر اس کوشش کی کامیابی یا ناکامی دوسرے عوامل پر منحصر ہوتی ہے، مثلاً اس کا انحصار اس ذہنی اثر یا مزاج پر ہوتا ہے جو ان گزشتہ شعوری تجربات کے دوران میں بنا ہے، جن میں یہ نام آیا یا اس کا ذکر ہوا تھا۔ اس اثر یا مزاج سے تعلق رکھنے والے حالات ہی اس امر کا تعین کرتے ہیں کہ یہ نام جلد یاد آجائے گا یا دیر میں، یا سرے سے نہ یاد آئے گا۔ اس کے علاوہ ممکن ہے کہ جس وقت ہم اس نام کو یاد کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، نہ یاد آئے، لیکن بعد کو کسی وقت جب ہم دوسری باتوں میں مشغول ہیں تو یہ اچانک یاد آجاتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ یاد کرنے کی شعوری کوشش نے ہمارے اندر ایک ایسا غیر شعوری عمل جاری کر دیا تھا، جو شعوری کوشش کے ختم ہونے کے بعد بھی باقی رہا اور جو بالآخر نام کو یاد دلا کے یعنی شعور کے سامنے واقف الا کے رہا۔

غرض نام یاد کرنے کی اس صورت میں جو کچھ ہوتا ہے، وہی ہماری ساری حیات ذہنی میں بھی ہوتا رہتا ہے۔ خواہ میرے خیالات سرعت کے ساتھ آئیں یا بٹکوں کے ساتھ آسانی کے ساتھ یا دشواری کے ساتھ، ہر صورت میں وہ ایسے حالات کی شرکت عمل پر موقوف ہوتے ہیں جو میرے موجودہ شعور کی تحلیل سے کسی طرح بھی نہیں دریافت ہو سکتے۔ کیونکہ ان پر تنہا میری شعوری فعلیت ہی عامل نہیں ہوتی، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ شعوری فعلیت ہمیشہ کسی اور شے کے تابع ہوتی ہے، اور خود نتیجہ کا صرف انتظار کرتی

رہتی ہے جو ممکن ہے کہ اس کے مطلب کے موافق ہو، اور ممکن ہے کہ ناموافق ہو۔
 دو مثالیں اور لو۔ حال میں اپنے ایک دوست سے میں معاہدہ پیش کے متعلق باتیں
 کر رہا تھا۔ اس نے بیان کیا کہ اسکاٹ نے اپنے ناول ”اولڈ ماس ٹالٹی“ میں لکھا
 ہے کہ معاہدہ میں ”اس کے سوا کوئی اور انسانی بات نہ تھی“ کہ وہ (جو پاؤں کے
 خلاف۔ م) کچھلی ٹانگوں سے چلتے تھے“ میں نے کہا کہ مجھ کو شک ہے کہ یہ عبارت
 اس ناول میں ہے۔ چنانچہ میرے دوست نے کتاب کو الٹا پلٹا، مگر یہ الفاظ نہ ملے۔
 دوسرے دن صبح وہ میرے پاس عبارت مذکور کو نقل کر کے لائے۔ ہوا یہ کہ مجھ سے
 جدا ہونے کے بعد جبکہ ذہن سے اس بحث کا خیال جا چکا تھا، وہ اپنی کتابوں میں
 اولڈ ماس ٹالٹی نہیں، بلکہ لاکھارٹ نے اسکاٹ کی جو سوانح عمری لکھی ہے اس کو
 الٹ پلٹ رہے تھے کہ ٹھیک اس صفحہ پر نظر جا پڑی، جس میں مذکورہ بالا عبارت
 اسکاٹ کے ایک خط میں موجود تھی۔

دوسری مثال مصنفین کے تجربہ سے کہ جو ان کو مشق تصنیف میں اکثر پیش آتا ہے
 روسو نے لکھا ہے کہ ”میرے خیالات میرے دماغ میں ایک عجیب طریقہ سے مجتمع
 ہوتے ہیں“ گو یا تاریکی میں ادھر ادھر بھٹک رہے ہیں۔ ان کا ہجیان اس درجہ بڑھتا
 ہے کہ میرا دماغ درہم برہم ہو جاتا ہے اور دل دھڑکنے لگتا ہے۔ اس حالت میں مجھ کو
 کوئی شے صاف طور پر نہیں نظر آتی نہ میں ایک لفظ لکھ سکتا ہوں، بلکہ مجھ کو کچھ دیر انتظار
 کرنا پڑتا ہے۔ ”ایسا ہی نقشہ فلا برٹ نے بھی کھینچا ہے“ کہ ”مجھ پر ایک طیش کی سی حالت
 طاری ہے اور یہ نہیں معلوم کہ کیوں۔ ممکن ہے کہ میرا ناول اس کا سبب ہو۔ یہ ٹھیک
 نہیں چلتا“ سب غلط ہوتا چلا جاتا ہے۔ میں اتنا تھکا ہوا معلوم ہوتا ہوں کہ اگر بہار بھی
 اٹھا لیتا تو اتنا نہ تھکتا۔ بعض اوقات میں رو دیتا ہوں۔۔۔۔۔ اس طرح چار گھنٹے گزر گئے
 اور میں ایک فقرہ نہ لکھ سکا۔“ اس قسم کا مبہم ذہنی ہجیان مزاج ذہن کے پیچیدہ اعمال کو

۱۔ اسکاٹ لینڈ کی ایک جماعت جس نے ایک مذہبی معاہدہ کیا تھا۔ م

۲۔ بنت Anna Psiyeology ۱۸۹۰ء۔ ۱۹۰۰ء۔ جو سیرنڈ نے ”برٹش اکاڈمی“ کی روداد

۳۔ ۱۹۱۱ء میں اس کا ترجمہ و اقتباس کیا ہے۔

مستلزم ہے اور آخری نتیجہ جو ان مسنفین کی صاف اور سلیس عبارات اور مرتب و منظم الفاظ میں ظاہر ہوتا ہے، وہ ان ہی پیچیدہ اعمال کی پیداوار ہوتا ہے۔

اد پر کی بحث کے بعد اب ہم اختصار کے ساتھ تین سوالوں کا جواب دے سکتے ہیں۔
 (۱) ہم کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ ذہنی مزاج کا وجود ہے؟ (۲) ذہنی مزاج کیا ہے؟
 (۳) اور ہم اس کو ذہنی کیوں سمجھتے ہیں؟ پہلے سوال کا جواب تو یہ ہے کہ ذہنی مزاج کے وجود کا علم ہم کو اس کے آثار سے حاصل ہوتا ہے، یعنی یہ ایسے عوامل و شرائط کا نام ہے جن کے بغیر حیات شاعرہ کا بہادُنا ممکن ہے بالکل اسی طرح، جیسے کہ ایک عالم طبیعیات کمیت اور انرجی کو اس لئے مانتا ہے کہ یہ اجسام کی حرکت مکانی کے لئے ناگزیر عوامل و شرائط ہیں۔

دوسرا سوال، کہ ذہنی مزاج کیا ہے؟ اس کے جواب میں اتنا کہنا کافی ہے کہ اس کی ماہیت کا پتہ اس کے عمل اور اس کی اصل سے چلتا ہے، یعنی حیات شاعرہ کا بہادُنا اس سے کس طرح مشروط ہے، اور یہ خود اعمال شعور سے کس طرح پیدا اور متغیر ہوتا ہے عالم طبیعیات بھی اس سوال کا جواب، کہ کمیت اور انرجی کیا ہے؟ اسی نوعیت کا دے سکتا ہے۔ یعنی اس کے نزدیک کمیت اور انرجی صرف ایسے حقائق ہیں جن سے حرکت اجسام کا مادی عمل خاص خاص طریقوں سے مشروط ہوتا ہے۔ مابعد الطبیعیات میں اس قسم کے جوابات غیر تشفی بخش سمجھے جاسکتے ہیں، کیونکہ یہ انتہائی اور مکمل صداقت کو معلوم کرنا چاہتی ہے۔ لیکن نفسیات کا کام مابعد الطبیعیات کے مسائل کا حل کرنا نہیں ہے۔ اس کا کام صرف انفرادی اذہان کے قوانین و شرائط کا منظم شکل میں پیش کر دینا ہے۔

باقی رہا آخری سوال، کہ ان مزاجوں کو ہم ذہنی واقعات کیوں قرار دیتے ہیں تو یہاں بھی ہم کمیت اور انرجی ہی کی مثال سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ متعلم طبیعیات کے نزدیک کمیت اور انرجی اس لئے طبیعی واقعات ہیں کہ ان کے تمام تر معنی اور ان کا سارا مفہوم یہی ہے کہ یہ مادی واقعات یعنی اجسام کی حرکت مکانی سے تعلق رکھتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس متعلم نفسیات کے لئے بھی ذہنی مزاج اس لئے ذہنی واقعات ہیں کہ ان کے سارے معنی اور ان کا سارا مفہوم یہی ہے کہ یہ شعور اور اس کے مختلف

تغیرات سے تعلق رکھتے ہیں۔ اب اگر عالم طبیعیات کو یہ یقین دلایا جائے کہ انرجی درحقیقت ایک نفسی شے ہے، جیسا کہ ممکن ہے، کہ یہ ہو، تو بحیثیت عالم طبیعیات کے اس کے لئے یہ ایک غیر متعلق بات ہوگی کیونکہ طبیعیاتی اغراض کے لئے وہ پھر بھی انرجی کو مادی عمل سے وابستہ اور اسی لئے خود اس کو مادی سمجھنے پر مجبور رہے گا، صرف اس بنا پر کہ انرجی کو نفسی واقعہ سمجھنے کی بھی وجہ موجود ہے، متعلم طبیعیات کے نزدیک اس کا مادی واقعہ ہونا باطل نہیں ہو جاسکتا۔ اسی طرح اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ذہنی مزاج طبیعی واقعات بھی ہیں، تو بھی عالم نفسیات کے لئے ان کا ذہنی ہونا باطل نہ ہوگا۔

اسی نقطہ نظر سے ہم کو اس مسئلہ پر بھی پہنچنا پڑتا ہے کہ ذہنی مزاج درحقیقت عضویاتی مزاج ہے اور یہ سچ ہے کہ عضویاتی مزاج کا وجود ہے۔ کیونکہ دماغی اعمال دماغی مادہ میں تبدیل و ترسیم کا باعث ہوتے ہیں، اور یہ تبدیل و ترسیم اپنے بعد کے اعمال دماغی کی نوعیت و دفعہ پر موثر ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے عضویاتی مزاج طبیعی واقعات ہیں کیونکہ یہ خود نفس مادی اعمال کا نتیجہ سمجھے جاتے ہیں، اور دیگر مادی ہی اعمال پر اثر رکھتے ہیں۔

اسی بنا پر بہت سے اساتذہ اس کے قائل ہو گئے ہیں کہ جس چیز کو ہم ذہنی مزاج کہتے ہیں، وہ درحقیقت عضویاتی مزاج ہے، لیکن قطعی طور پر یہ سوال بالکل وہی ہے، جس پر ہم ابھی اوپر بحث کر آئے ہیں، کہ نفس درحقیقت بعینہ جسم ہے۔ کیونکہ یہ فرض کرنے کے باوجود کہ جو شے عضویاتی مزاج ہے وہی ذہنی مزاج بھی ہے پھر بھی اس کی ماہیت کے یہ دو پہلو اس قدر مختلف و ممتاز ہیں کہ ان کا باہمی تعلق معلوم کرنے سے پہلے ان پر جداگانہ بحث نہ صرف ممکن ہے، بلکہ ہونی بھی چاہیے۔ علاوہ ان مذکورہ بالا مزاجوں کے جو سابق تجربہ کے مابقی آثار کی حیثیت رکھتے ہیں، کچھ اور خلقی مزاج بھی پائے جاتے ہیں، یعنی وہ رجحانات اور صلاحیتیں جو یوم پیدائش سے ساتھ آتی ہیں۔ مثلاً بعض آدمیوں میں پیدائشی طور پر موسیقی کا شوق درجحان پایا جاتا ہے، اور بعضوں میں ریاضیات کا۔ اس قسم کی خلقی صلاحیت و استعداد کچھ تو اس اصلی قابلیت پر مشتمل ہوتی ہے، کہ آدمی خاص خاص صنف کی چیزوں میں قدرۃ دلچسپی محسوس کرتا ہے اور کچھ اس پر کہ جو شے آدمی سیکھتا ہے

قدرتی طور پر وہ اس کو جلد یاد و محفوظ ہو جاتی ہے۔

اس پیدائشی صلاحیت کے اختلافات مختلف انواع حیوانات کے باہمی مقابلہ سے نہایت واضح نمایاں ہو جاتے ہیں۔ مثلاً بلی کا بچہ بلا کسی سابق تجربہ متعلقہ کے ادنیٰ دہانگوں کے ہلتے ہوئے گیند کے ساتھ جو دھچپی ظاہر کرتا ہے وہ خرگوش میں قطعاً نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح مینا میں آوازوں کی نقالی کی جو قابلیت و صلاحیت پائی جاتی ہے وہ کانری (ایک ولایتی پرند) میں نہیں پائی جاتی۔ شام کے وقت کا اثر مختلف جانوروں پر مختلف پڑتا ہے۔ مرغیاں اپنے دڑبے میں چلی جاتی ہیں، لوٹری شکار کے فراق میں نکل پڑتی ہے اور شیر کی گرج جو گیدڑوں کو مجتمع کرتی ہے، بھڑوں کو ترتر کر دیتی ہے..... ہر فرد بشر اپنی اپنی جگہ پر صد ہا تجربوں سے گزرتا ہے لیکن ان میں صرف چند ہی ایسے ہوتے ہیں جن سے اس کو خاص لگاؤ ہوتا ہے اور جو اس کے اندر نفرت یا رغبت کے جذبہ کو ابھار سکتے ہیں۔ ابھارنے کا یہ اثر کن خاص تجربات میں پایا جاتا ہے، اس کا انحصار دراصل آدمی کے پیدائشی مزاج ہی پر ہوتا ہے۔

باب (۲)

نفیات کے طریقے اور معلومات

۱۔ نفیات کی قبل علمی بنیاد تمام علوم کی بنیاد اور ان کا اصلی سرچشمہ انسان کی معمولی فہم سلیم لینے دہ معلومات ہیں، جن کو دور علم سے پہلے عام راہ چلتو آدمی اپنی روزانہ زندگی میں حاصل کرتے ہیں۔ یہ الفاظ دیگر یوں کہو کہ روزمرہ کی عملی زندگی میں اشیا اور ان کے افعال و خواص سے ہم کو جو واقفیت حاصل ہوتی رہتی ہے اسی سے تمام علوم کا نشوونما ہوتا ہے۔ جس سے نفیات بھی مستثنیٰ نہیں۔ کیونکہ اس کی ابتدائی بنیاد تحقیقات علمی سے قبل کے اُن معلومات پر ہے جو ہم کو اپنے اور اپنے ہم جنسوں کے ذہنی افعال کے متعلق حاصل ہوتے رہتے ہیں، اور جن کے بغیر اجتماعی تعلقات اور باہمی معاشرت ناممکن تھی۔

جماعت کے افراد و ارکان ہونے کی حیثیت سے ہم برابر اپنے ہم جنسوں کی ظاہری گفتار و کردار افعال و حرکات کے ذریعہ سے ان کے ہنگامی احوال ذہن اور نسبت داعمی میلانات، یعنی فوری خیالات جذبات، خواہشات و ارادات اور فکر احساس و ارادہ کے قائم و عادی طریقوں کا پتہ چلاتے رہتے ہیں، اس طرح ہم میں سے ہر شخص اپنی معمولی معاشرت میں ذہنی افعال و قوانین کا اتنا علم حاصل کر لیتا ہے جو روزانہ زندگی کی عملی ضروریات کے لئے کافی ہوتا ہے۔

یہ علمی علم مادہ اور مادی واقعات کا علم نہیں ہوتا۔ اس کی نوعیت دور علمی سے پہلے کے عضویات کی نہیں بلکہ نفیات کی ہے کیونکہ یہ انسان کے دماغی افعال کا نہیں بلکہ ذہنی افعال کا علم ہوتا ہے۔ اس میں یہ تک نہیں مفروض ہوتا کہ دماغ جیسی کسی شے کا سرے سے وجود بھی ہے۔ یہ دراصل ایسے ذہنی واقعات کا علم ہوتا ہے جن کو نہ دیکھا جاسکتا ہے اور نہ چھوا۔ ہم کو اپنے ہم جنسوں کے جسمی وجود سے اتنی غرض نہ لگجی نہیں ہوتی، جتنی کہ

ان کی اس شعوری حیات سے جو جسمی حیات کے ساتھ وابستہ ہے۔

اس قبل علمی نفسیات کی بنیاد اپنے عام طور سے مطالعہ نفس پر نہیں ہوتی۔ بلاشبہ ذی شعور افراد کی نظر کس حد تک خود اپنے افعال نفس پر بھی پڑتی ہے، لیکن چونکہ ان کی اغراض کا زیادہ تر تعلق اجتماع سے ہوتا ہے اس لئے ان کی اصلی دلچسپی دوسروں ہی کے اذہان و نفوس کے ساتھ ہوتی ہے اور خود اپنی ذات کے ساتھ محض دوسروں کے تعلقات کی بناء پر معمولاً ہم کو اپنی ذات کا جو علم و وقوف ہوتا ہے وہ مختلف تعلقات اجتماعی کے لحاظ سے دوسروں ہی کی ذات کے علم و خیال کے ساتھ غیر منفصل طور پر وابستہ ہوتا ہے۔ مدرسہ کا بچہ جب اپنے استاد، اپنے ہم جولیوں، اپنی ماں، یا اپنی ننھی سی بہن کے ساتھ ہوتا ہے تو ان اختلافات کے اعتبار سے اس کا خیال خود اپنی ذات کی نسبت بھی مختلف ہوتا ہے۔ کسی شخص کے شعور ذات کی اس حالت کا اندازہ کرو جبکہ اسی کی کسی طرفت کا جواب لوگ، منشی اور فقہیوں کے بجائے خلاف توقع خاموشی اور سرد مہری سے دیں۔ جس طرح آئینہ میں ہم کو خود اپنا چہرہ دکھائی دیتا ہے، اسی طرح دوسروں کے ذہن کو ہم اپنی حالت کا آئینہ خیال کرتے ہیں، اور سمجھتے ہیں کہ ہم پر جو حالت طاری ہے، ہمارے چہرہ سے لوگ اس کو دیکھ رہے ہیں۔ اس لئے ابتداءً ہماری توجہ و دلچسپی اپنے بجائے دوسروں کی حیات ذہنی سے زیادہ متعلق ہوتی ہے۔ باقی رہا مطالعہ نفس کی خاطر خود اپنے نفس کا مطالعہ تو اس کی باری علی العموم نسبتاً بعد کو آتی ہے۔

لیکن یہاں ایک دشواری کا ذکر ضروری ہے۔ وہ یہ کہ دوسروں کی حیات ذہنی کے علم کی کنجی بالآخر خود اپنی حیات ذہنی کا علم ٹھہرتا ہے۔ بالذات و براہ راست نہ ہم کسی دوسرے کے جذبات کا احساس کر سکتے ہیں، اور نہ اس کے خیالات کو خود سوچ سکتے ہیں اسی لئے جب ہم اس کے ظاہری حرکات و سکنات سے ذہنی واقعات کا اندازہ کرتے ہیں تو بالآخر ہم کو اپنے ہی ذاتی تجربہ کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ کیونکہ اپنے علاوہ دوسرے کے ذہن میں جو کچھ گزرتا ہے، اس کا خیال کرنے کے لئے لازمی ہے کہ ہم کسی نہ کسی طرح اپنے ہی احوال شعور سے اس کا موازنہ کریں۔ لہذا اب دشواری یہ ہے کہ ان بظاہر دو متضاد باتوں میں تطبیق کی کیا صورت ہے (۱) کہ ایک طرف تو دوسروں کے متعلق ہمارا علم خود اپنی ذات کے علم پر مقدم ہوتا ہے اور (۲) دوسری طرف دوسروں کے

ظاہری اطوار سے ان کے شعوری احوال کا قیاس اس پر موقوف ہے کہ ہم خود کم و بیش اسی طرح کے احوال کا تجربہ رکھتے ہوں۔

اس مشکل کا حل وہی تفریق و امتیاز ہے جو اوپر ہم ذاتی تجربے اور اس تجربے کے جاننے یا خیال کرنے کے مابین قائم کر آئے ہیں۔ نفس شعوری زندگی کا بسر کرنا اور بات ہے، باقی احوال شعور کا اس طرح مطالعہ شے دیگر ہے، کہ ان کی ماہیت و نوعیت کا ہم کو علم حاصل ہو، ان کے متعلق سوالات پیدا کئے جائیں، یا ان پر احکام لگائے جائیں، حتیٰ کہ یہ حکم کہ یہ موجود ہیں یا ان کا وقوع ہوتا ہے۔ جیسا کہ میں اوپر بیان کر آیا ہوں کہ جب کوئی آدمی پوری توجہ کیساتھ کسی شے میں مستغرق ہوتا ہے، تو وہ خود اپنی اس توجہ کی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔ اسی طرح کسی شے کی خواہش ہونا، خود خواہش کی حالت پر غور کرنے سے بالکل ممتاز و جداگانہ واقعہ ہے۔ یہی اصول صحیح معنی میں تمام دیگر ذہنی احوال شعور پر بھی صادق آتا ہے۔

البتہ حوٰں کو ان کے معروضی ہونے کی بناء پر اس کلیہ سے مستثنیٰ فرض کیا جاسکتا ہے۔ لیکن یاد رکھنا چاہئے کہ حوٰں پر توجہ کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ ان پر توجہ خارجی اشیاء اور ان کے صفات و علائق پر توجہ کا لازمی جز ہو دوسرے یہ کہ عالم مادی کے واقعات و موجودات سے قطع نظر کر کے کسی فرد کے ذاتی تجربات کی حیثیت سے ہم ان پر توجہ کریں۔ ابتدا میں ہماری توجہ کی یہ دوسری نہیں، بلکہ پہلی ہی صورت ہوتی ہے یعنی ہماری دلچسپی کا اصلی تعلق حوٰں کے ساتھ اس حیثیت سے نہیں ہوتا، کہ وہ خود ہمارے ذاتی تجربہ کے احوال ہیں، بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ ہم کو مادی اشیاء کے وجود و نوعیت کی خبر دیتی ہیں۔ اور ابتداء کیا معنی آخر تک بھی ہماری دلچسپی کی غالب حیثیت یہی رہتی ہے مثلاً جب میں کسی گھوڑے یا درخت کو دیکھتا ہوں، تو بصری حوٰں کا مجھ کو تجربہ ہوتا ہے، مگر ان حوٰں کی جانب میری توجہ گھوڑے یا درخت کی جانب عمل توجہ کا صرف جز ہوتی ہے اور عموماً خود اپنے ذاتی تجربات پر میں غور نہیں کرتا۔ ایسا زیادہ تر اس صورت میں ہوتا ہے، جبکہ میں کسی دوسرے شخص کی حرکات و سکنات کے مشاہدہ میں مصروف ہوتا ہوں۔ مثلاً جب میں کسی آدمی کو سردی سے کانپتا دیکھتا ہوں، درآں حالیکہ میں خود گرمی اور آرام میں ہوں، تو میں اس کی سردی و تکلیف کا اپنی گرمی و آرام سے مقابلہ کرتا ہوں۔

نفس حیات شعوری بسر کرنے اور اس پر غور قائل کا یہی فرق ہے جس پر ہماری مذکورہ بالا دشواری کا حل موقوف ہے۔ دوسروں کے تجربہ میں داخل ہونے کے لئے اس کی بے شبہ ضرورت ہے کہ اسی سے مماثل یا متعلق تجربات خود ہم کو حاصل ہو چکے ہوں، لیکن یہ ضروری نہیں کہ ان تجربات کے متعلق ہم نے پہلے کبھی غور و فکر یا ان کا خیال کیا ہو یا ان کو بیان کیا ہو یا ان کی تحلیل کی ہو۔

مثال کے لئے فٹ بال کے ایک پر جوش تماشائی کو لو۔ وہ جوش میں اگر خود کھیلنے والوں کی سی حرکتیں کرتا ہے اس کے ذہن کو کم و بیش کھیلنے والوں کی فعلیت کا ایک تجربہ ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے وہ ان کے تجربہ اور جذبات کا اندازہ کرتا ہے۔ لیکن وہ خود اپنے ذہنی احوال پر اس حیثیت سے کہ وہ اس کے ذاتی تجربات میں مطلق متوجہ نہیں ہوتا۔ ان تجربات کے ذریعہ سے وہ کھیلنے والوں کی ذہنی حالت کو سمجھتا ہے۔ لیکن خود اپنی حالت ذہن کا وہ خیال نہیں کرتا۔ بلکہ اس کو غالباً اس کی بھی خبر نہیں ہوتی کہ وہ کھیلنے والوں کی حرکات کی نقالی کر رہا ہے۔

معمولاً دوسروں کے اعمال ذہنی کا ہم کو جس طرح علم و وقوف ہوتا ہے، مذکورہ بالا صورت کو اس کے لئے ایک نمونہ کی مثال سمجھنا چاہئے۔ باقی اس کے علاوہ اور بھی بہت سی مثالیں دی جاسکتی ہیں۔ تم ایک آدمی کو گرتے دیکھتے ہو اور کم و بیش یہ جان جاتے ہو کہ اس وقت اس کے نفس کی کیا کیفیت ہوگی، کیونکہ گرنے کا نظارہ تمہارے ذہن کو خود اپنے اسی قسم کے تجربہ کی جانب منتقل کر دیتا ہے۔ لیکن تم یہ نہیں کہتے کہ ”جب میں گرنا ہوں تو ایک خاص کیفیت مجھ پر طاری ہوتی ہے“ اور چونکہ یہ آدمی گرا ہے اس لئے یہ بھی اس کیفیت کا تجربہ کر رہا ہے۔ نیز یہ آدمی چونکہ زیادہ لبا اور بھاری جسم کا ہے اس لئے اس کا تجربہ زیادہ شدید اور بعض حیثیات سے میرے تجربہ سے مختلف ہوگا۔ اسی طرح کسی نائک یا نادل کے پڑھتے وقت فرضی اشخاص کے جذبات و خیالات کو تم برابر سمجھتے جاتے ہو، کیونکہ تم کو خود اسی کے مماثل تجربات حاصل ہو چکے ہیں۔ لیکن اس کی ضرورت نہیں کہ تم اپنے ان تجربات پر پہلے غور و فکر بھی کر چکے ہو اور اس کی تو اور بھی ضرورت نہیں کہ نادل پڑھتے وقت یا نائک دیکھتے وقت تم عراحت کے ساتھ ان تجربات کا اعادہ یا خیال کرو۔

۲۔ قبل علمی نفسیات کے مفروضات | قبل علمی نفسیات کا جن مفروضات سابقہ پر انحصار ہے

وہ اصولی طور پر وہی ہیں جن پر علمی نفسیات کا انحصار

ہے۔ دونوں کے معلومات اور ان معلومات کا طریق استعمال دراصل ایک ہی نوعیت کا ہے۔ فرق جو کچھ ہے، وہ صرف عامیانہ اور عالمانہ حیثیت کا ہے۔ عالمانہ تحقیقات عامیانہ علم ہی کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے، جس کی امتیازی خصوصیت محض یہ ہے کہ اس میں نظام و ترتیب پائی جاتی ہے، اور نظری جز زیادہ غالب ہوتا ہے۔

لہذا اب سوال یہ ہے کہ ہم میں سے ہر شخص خود اپنے اور دوسروں کے ذہن کے متعلق روزانہ کی معمولی زندگی میں، جو علم حاصل کرتا رہتا ہے، اس کے اصولی مفروضات کیا ہیں؟

سب سے پہلا مفروضہ یا اصول موضوعہ تو یہ ہے کہ ذہنی احوال و اعمال کا وقوع کم و بیش ایک خاص کلی نظام و ترتیب کے ماتحت ہوتا ہے، اور یہ ترتیب یا باقاعدگی تمام انفرادی اذہان میں یکساں ہوتی ہے، البتہ اختلاف حالات و شرائط کی بنا پر کچھ جزئی فروق پیدا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً ہم سب روزانہ زندگی میں یہ توقع رکھتے ہیں کہ جس شخص سے ہم اکثر ملتے رہے ہیں اور جس سے ابھی حال میں بھی ملاقات ہو چکی ہے وہ اگر پھر ہم کو کہیں دیکھے تو پہچان لیگا۔ اسی طرح اگر کسی آدمی کا انگوٹھا زور سے کچل جائے، یا اس کی ساری دولت دفعۃً ضائع ہو جائے تو ہم جانتے ہیں، کہ عموماً اس پر ناگوار اثر پڑے گا۔ ہم مانتے ہیں کہ ہمارے گرد و پیش کے تمام اشخاص خاص خاص مقاصد کے درپے ہیں، اور ان کے وسائل حصول کی کوشش میں لگے رہتے ہیں۔ ہر طرف ہم کو کم و بیش ایسے مستقل اجتماعی نظامات ملتے ہیں، جن کی بنیاد انسان کی بڑی بڑی جماعتوں کے یکساں اعمال و اطوار پر ہوتی ہے۔ مثلاً ریلوں کا انتظام، جہاز ڈاک خانے، کالج، گرجے، اور ہر قسم کے کاروباری کارخانے وغیرہ ہمارا نظام اجتماعی اس مندرجہ پر مبنی ہے کہ صورتوں کے جزئی اختلافات کے باوجود مختلف انسانی اذہان تقریباً یکساں طور پر عمل کرتے ہیں۔

دوسرا اصول موضوعہ قبل علمی نفسیات کا یہ ہے کہ انسان کے ذہنی اعمال و احوال، اس کے جسمی افعال کے ساتھ کم و بیش ایک منضبط وابستگی رکھتے ہیں۔

مثلاً اگر ہم کسی شخص کو پانی میں ایک خاص انداز سے ڈھیلا بھیکتے دیکھیں تو سمجھ جاتے ہیں کہ وہ چھپچھپا کھیلنا چاہتا ہے۔ علیٰ ہذا اگر ایک آدمی بلا کسی جبر و اکراہ کے پابندی کے ساتھ کسی مضمون کے لکچروں میں شریک ہو تو ہم خیال کرتے ہیں کہ اس کو اس مضمون سے دلچسپی ہے۔ اس طرح دوسروں کی ذہنی حالت کے معلوم کرنے کا واحد ذریعہ ہمارے پاس صرف ان کے جسمی افعال و اطوار اور الفاظ کی تعبیر و ترجمانی ہے۔ جن منطقی مقدمات پر یہ تعبیر و ترجمانی مبنی ہے وہ یہ ہیں کہ جسمی افعال ذہنی واقعات کے ساتھ کم و بیش یکساں وابستگی رکھتے ہیں۔

یہ دونوں اصول موضوعہ اپنی نوعیت و ماہیت کے لحاظ سے اُسی طرح کے ہیں جن پر عالم مادی کے متعلق ہمارا علم مبنی ہے۔ کیونکہ ان اصول کا منشا صرف یہ ہے کہ یکسانی فطرت کا عام قاعدہ افعال نفس پر بھی صادق ہے۔ لیکن نفس میں جس انضباط و باقاعدگی کو ہم دریافت کرنا چاہتے ہیں جب اس کی مخصوص نوعیت پر غور کرتے ہیں تو صاف نظر آتا ہے کہ یہ عالم مادی کی نوعیت انضباط سے مختلف ہے۔ کیونکہ عالم مادی کا نظام اصولی طور پر میکائیکی ہے۔ اور حیات ذہنی کا نظام غایتی ہے۔ یعنی کسی خاص غرض و غایت کے ماتحت معلوم ہوتا ہے۔ عالم مادی ایک مکانی عالم ہے اور طبیعی حوادث کا تعین تمام تر مکانی علل و اعتبارات ہی سے ہوتا ہے، نیز خود یہ حوادث اوضاع مکانی ہی کے اضافی تغیرات پر مشتمل ہوتے ہیں۔ بخلاف افراد شاعرہ (بحیثیت اس کے کہ وہ شاعرہ ہیں) اور ان کے تغیر پذیر شعوری احوال کے کہ ان کو مکانی نہیں کہا جاسکتا۔ جس تعقل کی بنا پر ہم کو ذی شعور افراد کی وحدت شعوری کا علم حاصل ہوتا ہے وہ مکان یا مکانی علل کا تعقل نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ذہنی اعمال کے راجع الی الغایات ہونے کا تعقل ہوتا ہے۔ اسی لئے جب ہم دریافت کرتے ہیں کہ فلاں شخص فلاں کام کیوں کرتا ہے تو یہ معلوم کرنے کے بعد ہم کو تشفی ہو جاتی ہے کہ خود یہ کام اس کی مطلوبہ غایت ہے یا کسی اور غرض و غایت کا وسیلہ ہے۔

۳۔ علمی نفسیات کے معلومات اور طریقے | حکیمانہ یا علمی نفسیات کے مقدمات و معلومات

کی نوعیت اصولاً وہی ہے جو قبل علمی نفسیات

کی۔ یعنی یہ خود اپنے انفرادی احوال نفسی پر فکر و تامل نیز دوسروں کے طور و طریق اور

ان کے جسمانی آثار کے مشاہدہ و تعبیر سے (جو ان کی شعوری زندگی پر دلالت کرتے ہیں) حاصل ہوتے ہیں۔ باقی جو شے نفسیات کو بحیثیت ایک خاص علم یا حکمت کے ممتاز کرتی ہے وہ یہ ہے کہ اس کی تحقیقات بہت زیادہ باقاعدہ استوار مرتب اور جامع ہوتی ہے جس کی ضرورت روزانہ زندگی میں نہیں پڑتی۔ روزمرہ کی زندگی میں علم کی طلب زیادہ تر عملی ضروریات تک محدود رہتی ہے۔ بخلاف اس کے علم و حکمت کی خاص غرض یہ ہوتی ہے کہ وہ روزانہ کے معلومات سے ممکن ترین وسیع اصول و کلیات اخذ کرے اور ان اصول کو ایک مرتب وحدت کی شکل میں باہم دیگر وابستہ ثابت کر دکھائے۔ اس غرض کے لئے ضرورت ہے کہ باقاعدہ طور پر سمجھ بوجھ کر مطالعہ نفس اور مشاہدہ غیر دونوں سے کام لیا جائے اور اس مطالعہ و مشاہدہ کی غایت تمام تر نظری اہمیت رکھنے والے وہ مسائل ہوں جن کا مدعا بحیثیت مجموعی اس علم کی ترقی ہے۔ یہ غرض و غایت ہم کو علمی اختیارات کے استعمال اور ممکن الحصول و کارآمد مقداری نتائج کے اخذ کی طرف لیجاتی ہے۔ نیز ہمارے دائرہ تحقیقات کو بچوں، حیوانات اور غیر متہذبن اقوام تک وسیع کر دیتی ہے، ساتھ ہی غیر معمولی احوال نفس، مثلاً جنون، انوکھ منہ، یا کسی خاصہ کے فقدان وغیرہ کی مختلف صورتوں کا بھی مطالعہ کرنا پڑتا ہے۔ مزید برآں حیات جسمی کی بحث میں (بدیں وجہ کہ وہ حیات ذہنی پر دال ہوتی ہے) نفسیات علمی صرف بیرون جسم کے ظاہری افعال پر قناعت نہیں کر سکتا بلکہ اس کو جسم کی اندرونی ساخت اور عضویاتی اعمال خصوصاً آلات حس اور نظام عصبی کی تشریح و عضویاتی تحقیق پر بھی توجہ کرنا پڑتی ہے۔

نفسیاتی معلومات کے حاصل کرنے کے لئے اوپر (۱) مطالعہ نفس (۲) و مشاہدہ غیر کے جو دو طریقے ہم بتا آئے ہیں، ان پر اب آگے ہم کو الگ الگ بحث کرنی ہے۔ نیز نفسیات میں علمی اختیارات اور مقداری طریقوں کا جو استعمال اور جو نوعیت ہوتی ہے اس کے متعلق بھی کچھ کہنا ہے۔ لیکن ان مباحث کو شروع کرنے سے پہلے نفسیاتی معلومات کی عام نوعیت و اہمیت کے متعلق ایک نہایت اہم و کارآمد امر کی طرف توجہ ضروری ہے۔ یعنی یہ کہ نفسیاتی معلومات میں صرف احوال ذہنی ہی نہیں بلکہ معروضات ذہن بھی من حیثیت معروضات داخل ہیں۔

۴۔ معروضات جیسیات معلومات اس کے سمجھنے کے لئے لفظ معروض اور معروضی کے نفسیاتی استعمال کا ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔ جس شے کو کوئی ذی شعور شخص مراد لے یا جو اس کی نیت ہو، وہ بوقت مراد یا نیت اس شخص کا معروض ہے۔ اس کا معروض ہونا اس پر موقوف نہیں، کہ فی الواقع وہ شے موجود ہے یا نہیں، یا اس کے وجود کی کیا نوعیت و حقیقت ہے۔ مثلاً ایک شخص خواب میں سبز گھوڑا دیکھ رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ گھوڑا نہ حقیقتاً اس کے سامنے موجود ہے اور نہ اس کو وہ حقیقتاً دیکھ سکتا ہے۔ تاہم خواب کے حالات حس وغیرہ خواب دیکھنے والے کو اس خیال پر مجبور کر دیتے ہیں کہ واقعاً گھوڑا موجود ہے اور گھوڑے کی یہ موجودگی نفسیاتی مفہوم میں شخص مذکور کے خیال کا معروض ہے۔ اگر خواب دیکھنے والا یہ نہیں جانتا کہ وہ خواب دیکھ رہا ہے، تو گھوڑے کی واقعی موجودگی کا اس کو صرف خیال ہی نہیں بلکہ یقین ہوگا۔ لہذا گھوڑے کی موجودگی صرف خیال کا نہیں بلکہ یقین کا معروض ہے۔ لیکن اگر خواب کی حالت میں اس کو یہ معلوم ہو جائے کہ وہ صرف خواب دیکھ رہا ہے تو گھوڑا کو صراحتاً اس کے سامنے موجود ہوگا، تاہم اس کی واقعی موجودگی کا خواب دیکھنے والے کو یقین نہیں بلکہ عدم یقین ہوگا، یعنی اب یہ گھوڑا اس کے خیال اور عدم یقین کا معروض ہوگا۔

معروضات اپنے مذکورہ بالا مفہوم میں نفسیاتی معلومات یا مقدمات کا ہمیشہ ایک اصلی و لازمی جز ہوتے ہیں۔ ذہنی ترقی کے کسی مرتبہ میں بھی توضیح ذہن کے لئے صرف اتنا کہہ دینا کافی نہیں کہ وہ ادراک، عقل، امید و بیم، اور خواہش وغیرہ کے ذاتی تجربات رکھتا ہے بلکہ ساتھ ہی ہم کو ان معروضات کی بھی تصریح کرنی ہوگی، جن پر ہمارا ذہن ادراک و عقل وغیرہ کے مختلف طریقوں سے مصروف ہوتا ہے۔ یعنی ہم کو وہ شے بھی بتلانا ہوگی جو ادراک و عقل، امید و بیم، یقین و عدم یقین وغیرہ کے وقت ذہن کے سامنے ہوتی ہے۔ اہمیری نے ایک موقع پر لکھا ہے کہ ”انہیں معلوم تم نے کسی شخص کا ذہنی نقشہ دیکھا ہے یا نہیں“ پھر آگے چل کر اس نے بچہ کے نقشہ ذہن کی مثال دی ہے جس میں سوا اس کے کچھ نہیں کیا ہے کہ نفسیاتی مفہوم میں معروضات کی ایک فہرست گنا دی ہے کہ اس نقشہ میں ”عجیب عجیب رنگوں کا تاشا نظر آتا ہے“ کہیں چٹائیں ملتی ہیں، کہیں سمندر

کی بیچ گہرائی میں کشتی ترقی نظر آتی ہے۔ کہیں سنسان گھاٹیاں دکھائی دیتی ہیں کہیں پہاڑوں میں دریا رواں ہے کہیں ایک نہایت بوسیدہ جھونپڑا پڑا ہے اور کہیں ایک پستہ قد نوکیلی ناک والی بڑھیا موجود ہے۔ اگر بچے کے ذہن کی کل کائنات یہی چیزیں ہوتیں، تو یہ ایک نہایت سادہ نقشہ ہوتا، لیکن اس میں دوسرے جانے کا پہلا دن مذہب پادری، تالاب، قتل، پھانسی، متعدی افعال، گلگلے پوریوں وغیرہ کے بچوان کا دن، ازار بند باندھنا، اپنا دانت اکھڑوانے کیلئے دو آنے دینا وغیرہ خدا جانے کتنی چیزیں شامل ہیں؟ اب اس فرضی فہرست کو اگر صحیح مان لیا جائے، تو ظاہر ہے کہ یہ مباحث نفسیات کے لئے معلومات کا ایک مجموعہ ہے، یعنی ان ہی معلومات سے اس قسم کے سوالات کا جواب مل سکتا ہے کہ یہ چیزیں بچے کے ذہن کا معروض کیسے بنیں؟ یا اس کے ذہن میں یہ کیونکر داخل ہوئیں؟

اس جواب کا ایک ضروری جز تو اس واقعہ کے اندر موجود ہے کہ روز پیدائش سے لیکر بعد تک وہ برابر ایسے حسی تجربات حاصل کرتا رہا ہے جن کا نشا آلات حس کے ارتسامات ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ صرف یہ واقعہ بذات خود بالکل ناکافی ہے، اور پورا جواب نہیں بن سکتا۔ کیوں کہ نتیجہ کی توجیہ کے لئے بہت سے ذہنی افعال و اعمال بھی (مع اپنے آثار باقیہ سینے ذہنی مزاج کے جن پر نئی ذہنی ترقیوں کا دار و مدار ہوتا ہے) درکار ہیں۔

ان ہی اعمال و افعال اور ان کے پیدا کردہ ذہنی مزاج کا یہ ماحصل یا نتیجہ ہے کہ خاص خاص چیزوں یا معروضات کا بچہ کو شعور ہوتا ہے۔ اب عالم نفسیات کا کام بقدر امکان یہ بتلانا ہے کہ یہ سب کچھ کیسے ہوتا ہے؟ لیکن اس کے لئے خود نتیجہ کو بنیاد کار قرار دیکر اسی سے ابتدا کرنا ہوگی۔ اور کامیابی کا معیار توجیہ نتیجہ کی کامیابی پر ہوگا۔ ایک مثال لو، جو ڈاکٹر جیمز اسٹرنگ نے کسی دوسرے مقصد سے استعمال کی ہے۔ ”ایک روز صبح دن نکلے دفعۃً غلاف توقع ان کی آنکھوں کے سامنے ایک جہاز اکھڑا ہوا۔ کرو سو تو اس کو ایک ہی نظر میں سمجھ گیا۔ . . . لیکن دیکھو کہ فرائیڈے کیلئے یہ کیا تھا؟ اس کی آنکھیں کم عمر اور غیر متدن ہونے کے لحاظ سے اس کے آقا سے بہتر

تھیں، یعنی فرائیڈ نے حقیقتہً جہاز کو کرسو سے بہتر دیکھا، پھر بھی یہ کہنا مشکل ہے کہ اس نے سرے سے اس کو دیکھا بھی۔۔۔۔۔ کرسو کے لئے جو شے جہاز تھی "وہ فرائیڈ کے لئے صرف۔۔۔۔۔ ایک بے ڈول شکل، ایک ہیبت ناک، پریشان کن اور ڈراؤنا انبار جو اس کی نظر میں کوئی خاص واحد بسیط شے نہیں بن سکتا تھا، یہاں اس مثال میں ایک ہی شے کرسو کے شعور کے لئے جس قسم کا معروض ہے فرائیڈ کے شعور کے لئے وہی شے ایک مختلف قسم کا معروض ہے، حالانکہ باقی تمام حالات دونوں کے لئے یکساں ہیں، بجز اس کے کہ دونوں کی ذہنی تاریخ مختلف رہی ہے۔ اب یہ بتلانا عالم نفسیات کا کام ہے کہ ان دونوں کی گذشتہ ذہنی تاریخ کے اختلاف سے، موجودہ پیش نظر شے میں جو باقی تمام حیثیات سے ایک ہی ہے، کیسے فرق و اختلاف واقع ہو گیا۔ کم از کم اس حد تک تو عالم نفسیات کو یہ کام کرنا ہی چاہئے، جس حد تک کہ مذکورہ بالا اختلاف یا نتیجہ عام نفسیاتی قوانین اور شرائط و اعمال پر موقوف ہے۔

محض معروضات پر بذات خود غور و فکر کرنا عالم نفسیات کے لئے مفید نہیں۔ اس کو معروضات سے صرف اسی حد تک بحث ہے، جس حد تک کہ یہ اُن ذہنی اعمال و احوال کی سراغ رسانی کا کام دیتے ہیں، جن سے کہ اس قسم کے معروضات کا شعور ہوتا ہے لہذا افراد اور نسل دونوں کے معروضی ذخیرہ ذہن کے مختلف مراتب ترقی کا موازنہ ایک اہم شے ہے۔

اس نقطہ نظر سے علم النفس کے لئے لسانیات اور انبیات سے مفید معلومات حاصل ہوتے ہیں۔ کیونکہ زبان فکر و خیال کے نتائج یا پیداوار کی حامل ہوتی ہے، لہذا مختلف زبانوں کے الفاظ اور نحوی ساخت کا موازنہ دراصل ذہنی ترقی کے مختلف مراتب کے موازنہ کا ایک ذریعہ ہے۔ علیٰ ہذا ابتدائی نسلوں کے مذہبی و غیر مذہبی اعتقادات نیز ان کی صنعت و حرفت کا موازنہ یا مقابلہ بھی اسی طرح نفسیاتی اہمیت رکھتا ہے۔ علاوہ بریں اس قسم کی تاریخی حیثیت سے قطع نظر کہ ہم ایک ہی شے کا اس لحاظ سے موازنہ کر سکتے ہیں، کہ وہ مختلف ذہنوں یا ایک ہی ذہن کا مختلف

حالات میں معروض ہوتی ہے۔ یہ طریقہ اس صورت میں نہایت اہم نتائج پیدا کرتا ہے جبکہ ہم ان حالات کو منقین طور پر معلوم کر سکیں جن پر یہ اختلاف مبنی ہوتا ہے مثلاً جو لوگ لمس و بصر دونوں حاسے رکھتے ہیں ان کے ادراک مکانی کا اگر ہم ایک اندھے کے ادراک سے موازنہ کریں تو اس ادراک کی ترقی میں بصری تجربہ کا جو حصہ ہے اس کے جاننے کے لئے ہم کو نہایت قیمتی معلومات حاصل ہو سکتے ہیں۔ بالعموم لارا برہمین یا میلن جیسے غیر معمولی افراد کی تحقیق حالات سے ذہنی ترقی پر بہت زیادہ روشنی پڑتی ہے۔^{۱۵} نقدان گولائی اور نفسی نابینائی وغیرہ کے ذہنی امراض سے جو معلومات حاصل ہوئے ہیں۔ وہ بھی اسی عنوان کی تحت میں داخل ہیں۔^{۱۶}

یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جس شے کو نفسیات میں معروض کہا جاتا ہے اس کا واقعاً موجود ہونا ضروری نہیں ہے۔ مثلاً سیریز میں جو مجسم شکل نظر آتی ہے وہ واقعاً موجود نہیں ہوتی، لیکن ذہن کو اس کے مجسم ہونے کا جو ادراک ہوتا ہے وہ ایسا ہی ہوتا ہے کہ گویا یہ حقیقت مجسم ہے اور نفسیات کو تمام تر بس اسی سے تعلق ہے۔ باقی رہا اس کا واقعی وجود و عدم تو یہ نفسیات کی نہیں بلکہ طبیعیات کی بحث ہے۔ نفسیات کے لئے اس کا عدم صرف اس لئے اہم ہے کہ یہ بعض ایسے شرائط یا حالات کے عدم کو مستلزم ہے جو بصورت دیگر ادراک مجسمیت کے لئے لازمی قرار دئے جاسکتے تھے۔

۵۔ مطالعہ نفس | مطالعہ نفس کے معنی باقاعدہ طور سے خود اپنے افعال نفس اور ذاتی تجربات پر توجہ کے ہیں۔ یعنی محض کسی شے کا ادراک یا ارادہ کرنے کے بجائے اس میں ہم تحقیق کرتے ہیں کہ کیسے ادراک و ارادہ کرتے ہیں یا ادراک و ارادہ ہمارے اندر کیونکر پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً ایک آدمی ہم کو شطرنج کی ایک عمدہ چال

^{۱۵} لارا برہمین اور میلن مکر تقریباً پیدائش ہی سے حاسہ سماعت و بصر سے محروم تھے پھر بھی دونوں ذہنی ترقی کے ایک اعلیٰ مرتبہ تک پہنچ گئے تھے۔ دونوں کی تفصیلی حالت کے لئے علی الترتیب دیکھو رسالہ مائنڈ جلد ۴ ص ۱۴۹ اور جلد ۱۳۔ ص ۲۱۴ و جلد ۴ ص ۲۵۵ (سلسلہ تقریریں) نیز آفریڈر کے لئے دیکھو سلسلہ ہدیرہ جلد ۱ ص ۴۵ اور جلد ۲ ص ۱۲۵۔

(نفسیات تحلیلی) جلد اول ص ۱۱

Analytic Psychology

۱۲

اور اس کا توڑ بتلاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ بتلاتے وقت نہ اس کا نفس خود اپنے مطالعہ میں مصروف ہوتا ہے اور نہ ہمارا۔ بخلاف اس کے اگر وہ یہ بیان کرنے لگے کہ یہ چال اس نے کس طرح ایجاد کی، یا اس کا توڑ کیسے معلوم کیا، تو یہ خود اپنے افعال نفس کا بیان ہوگا۔ وہ اپنی ناکامی دو وقت کا ذکر کرے گا، پھر بتائے گا کہ کامیابی کیونکر رونما ہوئی اور اس مایوسی کی کیا حالت تھی جبکہ تمام ممکن راستے بند نظر آتے تھے۔ اس سلسلہ میں شاید وہ یہ بھی کہے کہ دفعۃً بجلی کی کوئند کی طرح یہ چال اس کے ذہن میں کیسے آگئی جبکہ بعد تمام چالیں اپنی اپنی جگہ پر ٹھیک بیٹھ گئیں اور اس کی ذہنی فعلیت کا راستہ صاف و ہموار ہو گیا، یہ سب مطالعہ نفس ہے۔ ایک اور مثال عملی زندگی سے لو فرض کرو کہ کوئی سپہ سالار ایک اہم حکم دیتا ہے، یا کوئی ذمہ دار سیاسی مدیر دنیا کے سامنے ایک سیاسی تجویز پیش کرتا ہے۔ اس صورت میں براہ راست نفسی واقعات کا اظہار نہ سپہ سالار کے حکم سے ہوتا ہے اور نہ مدیر کی تجویز سے لیکن اگر یہی سپہ سالار ہم سے یہ کہنا شروع کرے کہ اس حکم دینے کا باعث کیا ہوا تو وہ اغلباً خود اپنے شعور کا طریق عمل بیان کرے گا۔ مثلاً وہ کہے گا کہ کچھ دیر تک تو وہ پیش نظر کارروائی کی مختلف شقوں میں الجھا رہا، کبھی ایک شق بہتر معلوم ہوتی تھی، کبھی دوسری۔ لیکن صورت حال چونکہ عاجلانہ فیصلہ و عمل کی مقتضی تھی، اس لئے تندہ و بدب کی یہ کیفیت سخت شاق و ناقابل تحمل ہو رہی تھی، لہذا اس نے دفعۃً ایک آخری فیصلہ کر کے، اس کا خاتمہ کر دیا، گو اس فیصلہ کے بہترین ہونے کا اطمینان نہیں تھا۔ یا پھر اس کے خلاف وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ اس آخری فیصلہ تک بتدریج تامل و تردد کی حالت سے نکل کر وہ اس طرح پہنچا کہ ایک دن صبح جب اٹھا، تو صاف نظر آنے لگا، کہ اس معاملہ میں فلاں طریق کار بہترین ہوگا۔ واضح و جلی شعور ذات کے تین مراتب قرار دئے جاسکتے ہیں ان میں ایک خاص مرتبہ ترقی و کمال کا نام مطالعہ نفس ہے۔

(۱۱) پہلا مرتبہ معروف فی نقطہ نظر سے ذہنی نقطہ نظر کی طرف محض رجوع و انتقال کا ہے، جیسے کہ ایک شخص کا ذہن جو ساحل سے ٹکڑا لے والی موجوں کے نظارہ میں غرق ہے، اس طرف رجوع یا منتقل ہو جائے، کہ میں ان موجوں کا نظارہ کر رہا ہوں۔ جلی شعور ذات کا یہ نہایت ہی ابتدائی مرتبہ ہے۔ لیکن جس وقت کہ

ذہن تمام ترکیبی خارجی شے میں مصروف و منہمک ہے اس وقت بھی ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ وہ قطعاً کسی قسم کا بھی کوئی توقف ذات نہیں رکھتا بلکہ ہم کو صرف یوں کہنا چاہئے کہ اس صورت میں شعور ذات خفی ہوتا ہے۔ کیونکہ مثلاً موجوں کا نظارہ کرنے والی ذات اس کل کا ایک جز ہے جس کا نام ”نظارہ امواج“ ہے۔ اور یہ جز اپنی متغیر ہستی یا ذات کا جلی طور پر شعور کرنے سے قبل اس کل میں موجود تھا اور اس کا توقف رکھتا تھا۔ اس کے بعد جب اس نے اپنی ذات کو منفصل و ممتاز کیا تو یہی جلی شعور ذات ہے۔ چنانچہ جب کسی شے میں مصروفیت و انہماک کے بعد اپنی ذات کے انفصال و امتیاز کا شعور ہوتا ہے تو ذہن کے لئے یہ اس طرح کی بالکل کوئی نئی چیز نہیں ہوتی جیسے کہ وہ شے جس کو پہلے کبھی نہیں دیکھا تھا اور جو از سر نو آنکھوں کے سامنے آتی ہے یا کوئی آواز جس کو پہلے نہیں سنا تھا اول اول کانوں میں پہنچتی ہے غرض جلی توقف ذات کی صفت و شرط بالعموم اس کا خفی توقف ہوتا ہے۔

(۲) جلی شعور ذات کا دوسرا مرتبہ تاملی ہوتا ہے جو ابھی علمی حیثیت نہیں رکھتا یعنی اس مرتبہ میں آدمی خود اپنے افعال ذہن پر غور و تامل کرتا یا ان کے متعلق سوالات پیدا کرتا ہے لیکن یہ سوالات علمی غرض سے نہیں ہوتے۔ مثلاً ان کی صورت یہ ہوتی ہے کہ فلاں امر کی نسبت مجھ کو حقیقتہً یقین و اطمینان ہوا یا ابھی کچھ شک باقی ہے؟ فلاں معاملہ میں مجھ کو صرف اخلاقی غصہ ہے یا کچھ ذاتی عداوت بھی شامل ہے؟ کیا میرا دل فلاں کام کرنے کے لئے واقف و آمادہ ہے یا وقت آنے پر کہیں لیت و لعل تو نہ شروع کر دے گا؟ کیا میں اب پہلے سے اچھا ہوں؟ میرے دماغ میں یہ خیال کیسے آیا؟ کیا اس تصویر سے میں درحقیقت لطف اندوز ہو رہا ہوں یا صرف اس لئے لطف اندوزی کا اظہار کر رہا ہوں؟ کہ لوگ عام طور پر اس تصویر کے مداح ہیں؟

(۳) تیسرا مرتبہ علمی نوعیت کا مطالعہ نفس ہے جس میں ایسے سوالات کا جواب دیا جاتا ہے جو ذہن کے شرائط و قوانین عمل کے مرتب علم کی ترقی کے لئے نظری اہمیت رکھتے ہیں۔ مثلاً کیا میں ایسی شے کے کرنے کا ارادہ کر سکتا ہوں جس کے ناممکن ہونیکا مجھ کو کامل یقین ہے؟ کیا محض ارادہ کی کوشش سے میں اپنے کو کسی بات کے باور کرنے پر آمادہ کر سکتا ہوں؟ درآں حالیکہ شہادت اس کا یقین نہ دلا رہی ہو؟ کیا

میں بوقت واحد لذت و الم دونوں کی ملی جلی حالت کا احساس کر سکتا ہوں؟ کیا میں ایک ہی ساتھ دو بے تعلق چیزوں پر توجہ کر سکتا ہوں؟ کیا میرے ذہن میں کوئی تصور اس طرح پیدا ہو سکتا ہے کہ کوئی دوسرا تصور اس کی طرف انتقال ذہن کا باعث نہ ہوا ہو؟ فکر کرتے وقت میں کسی قسم کی ذہنی تمثال استعمال کر سکتا ہوں؟

اب ہم مطالعہ نفس کے بعض ابہامات، مغالطات اور غمکالات کی طرف رجوع کرتے ہیں، لیکن پہلے ہم کو یہ جان لینا چاہئے کہ جن سوالات کا جواب دینا ہے وہ اگر کافی طور پر صاف و وسیع ہوں، تو یہ ابہامات وغیرہ ان میں مطلق نہیں پائے جاتے۔ مثلاً اس بیان میں کوئی مغالطہ یا ابہام و اغلاق نہیں ہو سکتا کہ جب میرے دانت میں درد ہوتا ہے، تو اس کو میں نہایت ہی ناپسند کرتا ہوں، یا یہ کہ قبرستان میں فلاں دن ایک سفید شکل دیکھ کر میں ڈر گیا تھا۔ علیٰ ہذا اس بیان میں بھی کوئی مغالطہ یا پیچیدگی نہیں ہے، کہ خوش ہونا ناخوش ہونے سے مختلف ہے، یا یہ کہ جب ہم کو اس بات کا پورا یقین ہو جائے کہ فلاں کام قطعاً ناممکن ہے، تو ارادۃً اس کے کرنے کا ہم کبھی غم نہیں کر سکتے کیونکہ اس قسم کے واقعات کا تجربہ ہر شخص آسانی و یقین کے ساتھ کر سکتا ہے۔ اگر ہم کو مطالعہ نفس سے سرف اسی طرح کے عام و معمولی معلومات حاصل ہوتے، تو بھی یہ کچھ کم اہم نہ ہوتا۔ اس لئے کہ اس سے ہم کو ذہنی عمل کے بیان و اظہار کے لئے کئی الفاظ ہاتھ آتے ہیں۔ باقی رہا اس قسم کے عمل کا تفصیلاً زیادہ صحیح علم، تو وہ اپنی صحت کی آخری جانچ کے لئے دیگر معلومات پر موقوف ہو سکتا ہے۔ اور بڑی حد تک ایسا ہی ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے نفسیات دیگر علوم کے مادی ہے، اگر مادی و فنی خصائص کے تدبیر کی تغیر و ترمیم کے متعلق جس پر ڈارون کا نظریہ بنی ہے، ہم واقعی مشاہدات کا سوال کریں، تو ہم کو نظر آتا ہے، کہ یہ عظیم الشان عمارت و واقعات کی جن بنیادوں پر قائم ہے، وہ نہایت کمزور ہیں۔ کیونکہ حیوان کی تولید و تربیت کرنے والوں کے تجربات کے ماسوا بہت ہی کم کچھ اور واقعات موجود ہیں، باقی جن حقیقی معلومات پر اس نظریہ کی قوت مبنی ہے، وہ ان واقعی پیداواروں کی نوعیت و ماہیت ہے، جن کی توجیہ کے لئے عمل ارتقا فرض کیا گیا ہے، یعنی حیوانی و نباتی انواع کے اعلیٰ و ادنیٰ مراتب کی واقعی ساخت۔ لیکن ظاہر ہے کہ مطالعہ نفس کے ثمرات صرف ان ہی معمولی دیدہ ہی نتائج

تک محدود نہیں ہیں جن کا ادب بھی ذکر ہوا ہے۔ بلکہ مشاہدہ کے تمام دیگر طریقوں کی طرح باقاعدہ تربیت و تمرین سے مطالعہ نفس کے طریقہ کو بھی بہت زیادہ ترقی دی جاسکتی ہے جس قسم کے آدمی کو سچوگ نے عامی آدمی کے نام سے تعبیر کیا ہے اس کو علی العموم خود اپنے افعال ذہن کے ساتھ کوئی خاص مستقل دلچسپی نہیں ہوتی، اس کی توجہ زیادہ تر دوسری چیزوں پر رہتی ہے۔ اس طرح وہ مطالعہ نفس کی حالت سے گویا بیگانہ ہوتا ہے۔

یہی بیگانگی اس بات کی خاص وجہ ہے کہ جب کبھی اس کو خود اپنے افعال نفس کی نازک تفصیلات کے مشاہدہ کی ضرورت پڑتی ہے تو وہ بالکل بے بس نظر آتا ہے۔ جیسے کہ کوئی شخص تیز روشنی سے دھندلی روشنی کے کمرہ میں داخل ہو تو پہلے پہل اس کو کمرہ کی مختلف چیزوں میں بہت ہی کم تمیز ہوتی ہے، لیکن کچھ دیر بعد اس کی قوت تمیز ترقی کرنے لگتی ہے۔ یہی حال مطالعہ نفس کا ہوتا ہے کہ آدمی اپنے مشاہدات کی بار بار تکرار اور باہمی موازنہ سے بتدریج ترقی کرتا جاتا ہے۔ گزشتہ مشاہدہ نئی ترقی کی بنیاد کا کام دیتا ہے۔ یہ صورت کچھ مطالعہ نفس ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ جو شخص ذاتی درنگ وغیرہ کے نازک اختلافات کا باقاعدہ طور پر مشاہدہ کرنا چاہتا ہے وہ بھی ابتداء اسی طرح بے بس معلوم ہوتا ہے۔ ترقی ہمیشہ توجہ کی ان پیہم کوششوں کا مجموعی نتیجہ ہوتی ہے جن میں سے ہر کوشش مابعد کے لئے راستہ بناتی ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ ایک مشاق مشاہدہ کرنے والے کی نظر جس شے پر فوراً پڑ جاتی ہے، مشق نہ رکھنے والے کو وہ بتلانے کے بعد بھی نہیں دکھائی دیتی۔ لیکن اس انفرادی مشق کے علاوہ ایک اور چیز بھی مطالعہ نفس کرنے والے عالم نفیات کی تربیت میں کام دیتی ہے۔ یعنی اس کو اپنے پیشرو علماء نفیات کے کارناموں سے بھی بہت زیادہ مدد ملتی ہے۔ یہ پیشرو اس کو بتلاتے ہیں کہ کسی چیز کی تلاش کہاں اور کیونکر کرنی چاہئے اس طرح ایک نسل کے مشاہدہ نفس نے جو کچھ حاصل کر لیا ہے وہ بعد کی نسل کیلئے مزید ترقی کا نقطہ آغاز بن جاتا ہے۔ اس طور سے اب تک واقعاً جو ترقی ہو چکی وہ بہت ہے۔

بائیں ہمہ یہ ماننا پڑتا ہے کہ مطالعہ نفس میں بعض ایسی دشواریاں بھی ہیں جن پر کامل مشق و تمرین کے باوجود آدمی کلیتہً غالب نہیں آسکتا۔ سب سے بڑی دشواری

تو یہ ہے کہ ذہن جب خود اپنے افعال پر غور کرتا ہے، تو اس کی توجہ لازماً دو چیزوں میں منقسم ہو جاتی ہے ایک طرف تو خود وہ ذہنی عمل ہوتا ہے جس کا آدمی مشاہدہ کرتا ہے اور دوسری طرف وہ شے جس سے یہ ذہنی عمل متعلق ہوتا ہے۔ مثلاً اگر میں دیکھنے کے عمل کا مشاہدہ کروں، تو جس شے کو دیکھ رہا ہوں اس پر اور اس کے دیکھنے دونوں پر ایک ہی ساتھ توجہ کرنا پڑے گی۔ علیٰ ہذا اگر میں یہ معلوم کرنا چاہوں، کہ توجہ کرنے میں کیا ہوتا ہے، تو مجھ کو کسی نہ کسی شے اور اس پر توجہ کرنے کے عمل دونوں چیزوں پر متوجہ ہونا پڑے گا۔ لہذا اگر توجہ کی کوشش زیادہ دیر طلب اور سخت ہو، تو ممکن ہے کہ خود اپنے موضوع تحقیقات ہی کو فنا کر دے۔ کیونکہ ذہنی عمل پر توجہ کو مرتکز کرنے سے اس کے موضوع عمل سے ہم توجہ کو ہٹا لیتے ہیں۔ جس سے خود یہ عمل ہی بند ہو جاتا ہے۔ اس لئے مطالعہ نفس جب کسی ایسے عمل ذہنی سے متعلق ہوتا ہے جو بجائے خود کم و بیش انہماک طلب ہے، تو بس یہ ایک سرسری یا بار بار غلط انداز نگاہوں ہی کی صورت میں اسی طرح جاری رہ ہو سکتا ہے کہ نگاہ ڈالی اور پھر ہٹالی۔ لیکن یہ دشواری کچھ ایسی اہم نہیں ہے جیسی کہ بظاہر نظر آتی ہے۔ کیونکہ اولاً تو پس بینی (یعنی کسی شے کے وقوع کے بعد فوراً اس کی یاد۔ م) کی صورت اس دشواری سے بڑی حد تک پاک ہوتی ہے۔ اور کسی عمل کے وقوع کے بعد فوراً ہی اس کی یاد کے ذریعہ سے ہم ان باتوں کو بہت کچھ معلوم کر لے سکتے ہیں جو اصل عمل کے وقت نگاہ سے اوجھل رہ گئی تھیں۔ مثلاً ایک عالم ہیئت اس ستارہ کو یاد کر کے جو ابھی ابھی اس کی نظر کے سامنے تھا، ان تفصیلات کو معلوم کر سکتا ہے جو اس کے سامنے ہونے کی وقت نظر سے رہ گئی تھیں۔ ثانیاً یہ کہ نفسیاتی مطالعہ نفس میں جو شے اہمیت رکھتی ہے وہ کوئی منفرد یا تنہا ایک مشاہدہ نہیں ہوتا، بلکہ ایسے کثیر التعداد مشاہدات کی یکجائی جو ایک دوسرے کے معاون ہوتے ہیں۔ لہذا اصلی اہم شے ذہن میں مستعدی چستی کی ایک ایسی عام عادت کا پیدا کرنا ہے، کہ جہاں کوئی موقع ملے فوراً ہمارا ذہن اپنے افعال کی طرف متوجہ ہو جائے اور یہ معلوم ہے کہ اس قسم کے مواقع برابر

میتے ہی رہتے ہیں کیونکہ ہمارے مشاہدہ کا موضوع (یعنی ذہن - م) ہمیشہ ہمارے ساتھ ہے کچھ مطالعہ نفس کی ایک ایسی خوبی و سہولت ہے کہ بڑی حد تک اسکی خرابیوں اور دشواریوں کی تلافی کر دیتی ہے۔ سب سے آخری بات یہ ہے کہ دیگر طرق مشاہدات کی طرح مطالعہ نفس کا طریقہ بھی اسی وقت ترقی علم کے لئے کارآمد ہو سکتا ہے کہ جبکہ ماہرین کی ایک جماعت ملکر کام کرے اور ہر ایک تائید یا تردید کے لئے دوسروں کو اپنے حاصل کردہ نتائج کی خبر دیتا ہے جس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے نتائج کو اس طرح بیان کرے کہ دوسرے ان کی جانچ کر سکیں۔ یعنی وہ دوسروں کو ٹھیک طور پر یہ بتلا سکے کہ جو کچھ اس نے مشاہدہ کیا ہے۔ اس کو وہ کہاں اور کیونکر تلاش کریں۔ یہ کام بہت آسان ہو جاتا ہے، اگر محض مشاہدہ کے بجائے اختیار کے طریقے کو استعمال کیا جائے، جس کا ایک خاص فائدہ ہے کہ دوسروں کو ٹھیک طور پر بتلایا جاسکتا ہے۔ اور وہ خود اسکو کر کے دیکھ سکتے ہیں مگر جو شخص ایک شخص مثلاً الف کیلئے درست ہے، ممکن ہے کہ دوسرے شخص ب کیلئے درست نہ ہو۔ اور اگر ب خود اپنے تجربہ سے الف کی تصدیق نہ کر سکے، تو الف کو ایسی شے کو تمام یا اکثر لوگوں کے لئے عام و کلی قاعدہ بنانے سے باز رہنا چاہئے جو ممکن ہے کہ اس کے یا بعض اشخاص ہی کیلئے درست ہو۔

مطالعہ نفس کی مخصوص دشواریاں زیادہ تر اس صورت تک محدود ہیں جس میں کہ ہم توجہ ارادہ، خواہش یا یقین جیسی کسی ذہنی حالت یا عمل کے مشاہدہ کی کوشش کرتے ہیں۔ بالی علی العموم حسوکی ماہیت و تصرف کی تحقیق کو بھی مطالعہ نفس ہی سمجھا جاتا ہے لیکن اس میں مذکورہ بالا دشواریاں نہیں پیش آتیں جبکہ وجہ یہ ہے کہ حسی احضارات بذات خود ابتدائے معروضات ہوتے ہیں علاوہ بریں تجربات جس چونکہ اپنے مخصوص ہئیتات پر موقوف ہوتے ہیں اس لئے جب جی چاہے ان کے طبی شرائط کے ذریعہ سے ان کا اعادہ ہو سکتا ہے یا جتنی دیر تک چاہو انکو قائم و باقی رکھا جاسکتا ہے۔

اس لئے حسی تجربات کی تحقیق تسبیح آسان ہے اور فوراً یقین و معتبر نتائج تک پہنچا دیتی ہے۔ اسی بنا پر بعض علماء نفسیات کا یہ رجحان ہے کہ جو ذہنی حالات زیادہ بہم ہیں ان کو نظر انداز کر کے صرف حسی تجربات اور مثالاً ہی کو ذہنی واقعات تسلیم کیا جائے حیثیت کا یہ رجحان قدرتی ہے لیکن اس کا نتیجہ حیات ذہنی کے متعلق ایک بنیادی غلط فہمی ہے جس سے ہم کو ہمیشہ خبردار رہنا چاہئے۔ ڈاکٹر وارٹون نے اس کا نام احضاریت رکھا ہے۔

۶۔ مطالعہ غیر

دوسروں یا غیروں کے ذہن میں جو کچھ گزرتا ہے، اس کا کوئی شخص

براہ راست مشاہدہ نہیں کر سکتا۔ وہ خود اپنے تجربہ کی مثال سے

فائدہ اٹھا کر بیرونی آثار و علائم کی صرف ترجمانی کر سکتا ہے۔ یہ بیرونی آثار ہمیشہ

کسی نہ کسی قسم کی جسمی فعلیت یا حالت پر مشتمل ہوتے ہیں۔ مثلاً جب کوئی شخص زور سے

اپنی مٹھیاں باندھتا یا زمین پر پاؤں مارتا ہے، تو ہم سمجھتے ہیں کہ وہ غصہ میں ہے۔

اسی طرح جب کتا اپنی دم ہلاتا ہے، تو ہم خیال کرتے ہیں کہ وہ خوش ہے۔ اس طریقہ

سے ہم کو جو علم حاصل ہوتا ہے اس کو اس علم سے الگ رکھنا چاہئے۔ جبکہ کوئی شخص

اپنی ذہنی حالت کو الفاظ کے ذریعہ سے بیان کرتا ہے۔ مثلاً جب کوئی آدمی ہم سے کہتا

ہے کہ وہ غصہ میں ہے یا تھا، تو وہ براہ راست اپنے غصہ کو نہیں، بلکہ اپنے غصہ کے علم

کو ظاہر کر رہا ہے۔ یعنی وہ خود اپنے مطالعہ نفس کے نتیجہ کی ہم کو اطلاع دیتا ہے۔ اطلاع

کا یہ ذریعہ کچھ نفسیات ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ واقعات مشاہدہ کی الفاظ کے ذریعہ

سے عموماً جو اطلاع دی جاتی ہے اس میں اور اس میں کوئی فرق نہیں۔ اور ہماری بحث

کا تعلق اس الفاظی اطلاع سے نہیں، بلکہ آثار و علائم کی ترجمانی سے ہے خواہ ان آثار

کی خبر خود ان کے ظاہر کرنے والے کہ ہو یا نہ ہو۔ حتیٰ کہ یہ بھی ممکن ہے کہ جس نفسی کیفیت

کا ہم آثار سے نتیجہ نکالتے ہیں خود ان آثار کا ظاہر کرنے والا آدمی الفاظ سے اس کی

ترویج کرتا ہو۔ ممکن ہے کہ اس کے چہرہ پر غصہ کے آثار صاف طاری ہوں، اور پھر بھی

وہ زبان سے کہتا جائے کہ نہیں مجھ کو غصہ نہیں ہے۔

ادنیٰ درجہ کے حیوانات اور کم عمر بچوں میں تو یہ صورت ممکن ہی نہیں اور وحشی

انسانوں کے لئے بھی یہ مشکل ہی ہے کہ خود اپنی ذہنی کیفیات کو وہ الفاظ سے ادا کر سکیں

جس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ یا تو وہ سرے سے کوئی زبان ہی نہیں رکھتے، یا ان کی زبان

ادائے مطلب کے لئے نا کافی ہوتی ہے، اور کچھ یہ کہ وہ مطالعہ نفس سے نا آشنا ہوتے

ہیں۔ ان صورتوں میں ظاہر ہے کہ ہمارے لئے صرف یہی راستہ رہ جاتا ہے، کہ

حیات ذہنی کے بیرونی آثار و علائم کی ترجمانی پر اعتماد کریں۔ یہ ترجمانی اسی قدر زیادہ مشکل

ہوتی ہے جس قدر کہ مشاہدہ کرنے والے عالم نفسیات کے ذہن اور اس ذہن میں

زیادہ اختلاف ہوتا ہے، جس کا کہ یہ مشاہدہ کر رہا ہے۔ کیونکہ ترجمانی کی بنیاد ان دونوں

ذہنوں کی کسی نہ کسی مماثلت ہی پر ہوتی ہے۔ لیکن اگر یہ مماثلت محض جزوی ہو، اور اختلاف و تفاوت بہت زیادہ ہو تو ترکیبی عمل ضروری ہوتا ہے جس میں مسئلہ زیر بحث کی ماہیت و معلومات پر تنقیدی نظر ڈالنا پڑتی ہے۔ جن ترکیبی عناصر سے رجحانی کی تعمیر ہو سکتی ہے، وہ خود عالم نفسیات ہی کے ذہن میں پائے جاتے ہیں۔ ”سب کچھ اس پر موقوف ہے کہ وہ خود اپنے پیچیدہ شعور کی اس کے اجزاء میں صحیح طور پر تحلیل کرے اور پھر ان کو اس طرح اور اس تناسب سے ترکیب دے کہ دوسروں کے ذہنی اعمال کے جو آثار ہیں، ان کی نوعیت و ترتیب کی توجیہ ہو جائے۔“ مثلاً وحشی انسان عام طور سے ہر قسم کے بے جوڑ واقعات کی نسبت یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ جس شخص سے متعلق ان کا ظہور ہوا ہے اس کی قسمت پر یہ خاص اثر رکھتے ہیں۔ یہ اعتقاد وحشی انسان کے ذہن کا عام رجحان ہے۔ اب اگر عالم نفسیات خود اپنی حیات ذہن میں اس رجحان کی مثالیں تلاش کرے تو گو یہ بہت ہی کم ملیں گی، اور جو ملیں گی ان میں بھی بہت تفاوت ہوگا تاہم قطعاً مفقود و ناپید نہیں ہیں۔ کیونکہ اس پر بھی بعض ایسی گھڑیاں گذرتی ہیں، جن میں وہ اپنے کو ایسی باتوں سے متاثر پاتا ہے جو بجائے خود دیسی ہی بے جوڑ ہوتی ہیں، جن پر کہ وحشی آدمی اعتماد کرتا ہے، مثلاً تصویر کا گر پڑنا، نمک کا بکھر جانا یا دسترخوان پر گیارہ آدمیوں کا جمع ہو جانا وغیرہ کہ باوجود عقل و استدلال کے اس کو یہ چیزیں بچپن کر دے سکتی ہیں۔ اسی طرح اگر اس کو کبھی قمار بازی کا شوق رہا ہے، تو ناموضوع طور پر اس نے بعض بالکل بے جوڑ باتوں سے یہ سمجھا ہوگا کہ ان کا مارنے جیتنے پر خاص اثر ہے۔ لہذا کسی وحشی کی ذہنی حالت کا اندازہ کرنے کے لئے اس کو چاہئے کہ اپنے ان عارضی اور وقتی احوال ذہن کا جن میں کے وہ عہد وحشت سے قریب ہو جاتا ہے بغور مشاہدہ اور تحلیل کرے پھر بعد ازاں ایسے ذہن کو مستحضر کرنے کی کوشش کرنی چاہئے جس میں کہ یہ رجحانات مزاحم و مخالف اسباب کی ناموجودگی کی بنا پر مغلوب یا عارضی و وقتی ہونے کے بجائے غالب اور دائمی ہوتے ہیں۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ آدمی کسی خاص رجحان سے خود اس درجہ کورا ہوتا ہے کہ دوسروں میں اس کی موجودگی

کو سمجھ ہی نہیں سکتا۔ مثلاً چارلس ہیب کا بیان ہے کہ اس کے دوست جارج ڈائر کو سنگین سے سنگین جرائم پر بھی مرتکب کے حق میں اس سے زیادہ ملامت یا برائی کا کوئی لفظ کہنے پر آمادہ نہیں کیا جاسکتا تھا، کہ مجرم نہایت سنگین ہے۔

عالم نفسیات کو جو شے سب سے زیادہ گمراہی میں ڈالتی ہے، وہ اس کا یہ میدان ہوتا ہے کہ کوئی فعل یا بدش، جو خود اس کے اندر ایک خاص ذہنی عمل کا طبیعی منظر ہے، دوسروں میں بھی یہ فعل بعینہ ہی معنی رکھتا ہے، یعنی اسی ذہنی عمل پر دلالت کرتا ہے۔ اس مغالطہ کا راز یہ ہے کہ آدمی اس فعل کے وقوع یا ظہور کے دیگر حالات و شرائط سے قطع نظر کر کے، صرف فعل کو پیش نظر رکھتا ہے۔ یہ مغالطہ اس وقت خصوصیت کے ساتھ گمراہ کن ہو جاتا ہے، جبکہ حیوانی ذہن معرض تحقیق میں ہوتا ہے مثلاً ماکھیوں کے چھتے میں مقاصد و وسائل کا جو تطابق نظر آتا ہے، وہ ایسا پرستیر ہوتا ہے کہ خیال ہوتا ہے کہ ماکھیوں میں اسی قسم کی تمدنی قوت اور پیش بینی و دوراندیشی کا مادہ موجود ہے، جو انسان میں پایا جاتا ہے۔ لیکن اس خیال کو صحیح سمجھنا نہایت جلد بازی ہوگی۔ بلکہ پہلے ہم کو ماکھیوں اور اس قسم کے دیگر خشرات کے باقی تمام افعال پر غور کرنا چاہیے، غیر ہم کو تفصیل کے ساتھ یہ تحقیق کرنا چاہیے کہ ماکھیوں کے افراد متعلقہ الگ الگ ان جداگانہ افعال کو کیسے انجام دیتے ہیں، جن سے ملکر ان کی جماعت کا باقاعدہ نظام بنتا ہے۔ اس کے بعد ہم کو معلوم ہوگا کہ ماکھیوں اور خصوصاً ان کی ملکہ کے سب سے زیادہ اصلی و اہم افعال پیدائشی میلانات کا نتیجہ ہیں، جو کسی سابقہ تجربہ کے محتاج نہیں ہوتے۔ مزید براں ماکھیوں کے جسمانی نظام کو پیش نظر رکھنا چاہئے تو معلوم ہوگا کہ ان کا نظام عصبی انسانی نظام عصبی سے اسی قدر زیادہ مختلف ہے، کہ مخصوص انسانی اعمال کے اتنے بڑے حصہ کو ان کی طرف منسوب کرنے میں تامل ہوگا۔ سب سے آخری بات یہ ہے کہ تقسیم عمل، جس کے بغیر ماکھیوں کا یہ اجتماعی عمل ناممکن تھا، وہ براہ راست ان کی جسمانی ساخت کے پیدائشی اختلافات پر مبنی ہے، ملکہ جو کام کرتی ہے اور نر جو بے کار رہتا ہے، ان دونوں کے صرف فعل ہی میں فرق نہیں ہوتا، بلکہ جسمانی ساخت بھی مختلف ہوتی ہے۔ فطرت پہلے ہی سے جسم کو ایسا بنا دیتی ہے کہ وہ خاص خاص افعال کے لئے موزوں ہوتا ہے۔

لہذا اب انسان کے تمدنی نظام کے ساتھ ماکھیوں کے نظام کی ساری مماثلت غائب ہو جاتی ہے۔ اس مثال سے جو سبق حاصل ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ اپنے سے بہت زیادہ مختلف حالات رکھنے والے اشخاص یا حیوانات کے ذہنی احوال کی تحقیق کرنے میں ہمارا رویہ اس وقت تک ناقدانہ تامل و توقف ہونا چاہئے، جب تک کہ ہم زیر تحقیق مسئلہ سے تعلق رکھنے والی ہر شے کو پیش نظر نہ کر لیں۔

یہ تبیہ اس لئے اور زیادہ اہم ہے، کہ انسان کی زبان بالخصوص انسانی ہی ذہن کے احوال کو بیان کرنے کے لئے بنی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ جب ہم ایسے ذہن کے افعال بیان کرنا چاہتے ہیں جو انسانی ذہن سے بہت زیادہ اختلاف رکھتا ہے، تو انسانی زبان اپنی ساخت کی بنا پر خاص طور پر گمراہ کن ثابت ہوتی ہے۔ مثلاً کتے یا بلی کے ذہن میں جو کچھ واقع ہوتا ہے۔ اس کے بیان کرنے میں، جن الفاظ کے استعمال پر ہم تقریباً بے بس ہوتے ہیں، ان کے خود مفہام ہم ہی ناواستہ ایسی تعبیرات کا باعث ہوتے ہیں جو بالکل غلط ہو سکتی ہیں۔ لہذا ان صورتوں میں سب سے زیادہ ضروری بات اپنی زبان کی تنقید و تنقیح ہے، جس میں عام محاورہ کو ترک کر کے اس کی جگہ پر ایسے اصطلاحی الفاظ استعمال کرنا چاہئے، جن کے معنی مقرر و متعین ہوں اور جن کی نہایت احتیاط سے تعریف و تحدید کر دی گئی ہو۔ ایک گھوڑا جس کو ایک روز ایک خاص جگہ دانہ کھلایا گیا تھا، وہ جب دوبارہ ادھر سے گزرتا ہے تو اس جگہ پر از خود رک جاتا ہے۔ لوگ کہتے ہیں کہ یہاں پہنچ کر اس کو یاد آ جاتا ہے، کہ پہلے یہیں دانہ کھلایا گیا تھا جس سے وہ قیاس کرتا ہے کہ یہیں پھر کھلایا جائے گا۔ ظاہر ہے کہ یہ الفاظ انسان کے لئے جن معانی میں استعمال ہوتے ہیں، گھوڑے کے لئے ان کا استعمال سخت گمراہ کن ہے۔ فرض کرو کہ اس گھوڑے کا سوار ایک شرابی شخص ہے، جو سڑک کے کنارے جب کسی شراب خانہ سے گذرتا ہے، تو وہاں حسب عادت شراب پیتا ہے۔ ایسا کرنے کے لئے اس کو نہ صراحتاً یہ یاد کرنے کی ضرورت، کہ پہلے اس نے شراب خانہ میں شراب پی ہے، اور نہ یہ قیاس کرنے کی، کہ لہذا وہ دوبارہ بھی یہاں شراب پی سکتا ہے۔ بلکہ ہوتا صرف یہ ہے کہ اس سوار میں ایک غیر محسوس رجحان پیدا ہو جاتا ہے، کہ جب وہ شراب خانہ کے پاس سے گذرتا ہے تو ٹھہر جاتا ہے۔ اسی طرح غالباً گھوڑے

کا ٹھہرنا بھی کسی یاد یا قیاس کو مستلزم نہیں ہے۔

۱۔ اختیار اور مشاہدہ | اختیار نام ہے خود اپنے ترتیب دئے ہوئے شرائط کے ماتحت مشاہدہ کا۔ اس ترتیب کی غرض یہ ہوتی ہے کہ غیر متعلق امور کو

نکال کر متعلقہ امور و شرائط میں مختلف ترتیبات و ترکیبات سے تصفیہ طلب نتیجہ کو صاف و منقطع طور پر حاصل کر لیا جائے۔ اختیار کے اس وسیع مفہوم میں نفسیات کا علم ہمیشہ

کسی نہ کسی حد تک اختیاری رہا ہے۔ باقی جو شے نئی اور حال کی ہے وہ صحیح حساب و اندازہ کے لئے ایسے آلات کا استعمال ہے جیسے کہ علوم طبیعیہ میں مستعمل ہیں۔ اختیار

کا استعمال مشاہدہ کی تمام ان صورتوں کے متعلق ہو سکتا ہے جن کو ہم نے بیان کیا ہے۔ عموماً یہ ایک سے زائد اور اکثر تینوں صورتوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہاں اصلی

سوال یہ ہو سکتا ہے کہ فلاں خاص شرائط کے اندر کس قسم کی شے کا احضار ہوگا۔ اس کی ایک معمولی مثال اسطو کا یہ پڑانا اختیار ہے کہ اگر کسی چیز کو معمولی وضع کے

خلاف انگشت شہادت اور اس کے پاس والی انگلی کے بیچ میں اس طرح پکڑا جائے کہ پاس والی انگلی انگشت شہادت پر قبضی کی طرح آڑی رکھی جائے تو اکثر دہرا ادراک

پیدا ہوتا ہے یعنی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک کے بجائے ہم دو چیزوں کو چھو رہے ہیں۔ یہاں سوال یہ ہے کہ ایسی حالت میں ہم کو کیسی چیز کا ادراک ہوتا ہے ایک

چیز کا سا یا دو چیزوں کا سا؟ نیز ایک اور سوال جو صحیح معنی میں مطالعہ نفس کا ہے ہم یہ پیش کر سکتے ہیں کہ اس صورت میں ہماری ذہنی حالت کس حد تک اس

حالت کی سی ہوتی ہے جبکہ ہم معمولاً قوت لامہ سے دو چیزوں کا ادراک کرتے ہیں مثلاً جب ایک ہی انگلی کے دو مخالف رخوں کو لمس کا ادراک ہوتا ہے۔ میں خود تو

یہ جواب دوں گا کہ جب ایک ہی انگلی کے دو مخالف رخ چھوئے جائیں تو دہرے ادراک کو میں زیادہ متعین و قطعی پاتا ہوں بخلاف اس کے مذکورہ بالا آڑی انگلیوں

کی صورت میں تا مانوسیت و تردد کا ایک خاص احساس پیدا ہوتا ہے جو ہرے پن کے معمولی ادراک میں نہیں پایا جاتا۔ ایک اور صورت جس میں اصلی سوال

حاضر الوقت شے کے متعلق ہوتا ہے سیریز میں کی ہے اس میں ایک خاص آلہ کے ذریعہ سے ادراک کے شرائط پہلے سے مرتب ہوتے ہیں اب سوال یہ ہے کہ

ان شرائط کے ماتحت جو شے مفہوم یا مدرک ہو رہی ہے، اس کی اہمیت کیا ہے؟ یہاں بھی ہم مطالعہ نفس کا یہ سوال پیدا کر سکتے ہیں، کہ شے براہ راست مفہوم و مدرک ہو رہی ہے یا کسی عمل استنباط پر مبنی ہے۔ ایسے اعتبارات بھی ممکن ہیں، جن میں اصلی سوال مطالعہ نفس کا ہو۔ مثلاً جس شے کو ہم ناممکن یقین کرتے ہیں، اس کے ارادہ کی کوشش ہم یہ جاننے کے لئے کریں، کہ آیا ایسی شے کا ارادہ ہم کر سکتے ہیں یا نہیں؟ یا اسی طرح ہم دو بے جوڑ چیزوں پر دانستہ توجہ کی کوشش یہ معلوم کرنے کے لئے کریں، کہ توجہ اس طرح منقسم ہو سکتی ہے یا نہیں۔

سب سے آخری صورت یہ ہے کہ ذہنی حالت اور اس کے آثار جسمانی کے تعلق پر ہم اعتبار کا عمل کر سکتے ہیں۔ اس اعتبار سے ذہنی حالت کے بہت سے ایسے نازک آثار و ظواہر کا پتہ چل جاتا ہے، جن پر معمولی مشاہدہ میں نظر نہیں پڑتی۔ مثلاً طبعی آلات کے واسطے سے دوران خون، تنفس اور عضلاتی قوت کے ان اختلافات کا صحیح حساب لگایا جاسکتا ہے جو جذبہ کی مختلف حالتوں سے پیدا ہوتے ہیں، اس قسم کا اعتبار اپنی اصولی نوعیت کے اعتبار سے اکثر دوزمرہ کی زندگی میں بھی ہو جاتا ہے۔ مثلاً جب ہم کوئی بات اس لئے کہتے یا کرتے ہیں کہ دیکھیں فلاں شخص پر اس کا کیا اثر پڑے گا، تو یہ نفسیاتی اعتبار ہی ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اعتباری طریقہ نفسیاتی معلومات حاصل کرنے کا اصولاً کوئی نیا راستہ نہیں ہے۔ بلکہ یہ دراصل مشاہدہ ہی کی ایک صورت ہے، جس میں کہ کسی خاص مسئلہ کا تصفیہ کرنے کے لئے اس کا مشاہدہ ایسے آزمائشی شرائط کے ماتحت ہم کرتے ہیں، جو عمداً پہلے ہی سے مرتب کر لئے گئے ہیں۔ اور یہ آزمائشی شرائط پہلے سے عمداً ترتیب دیئے بغیر از خود معمولی زندگی میں بھی پیدا ہو جاسکتے ہیں۔ جیسا کہ مختلف امراض کی صورتوں میں ہوتا ہے۔ مثلاً لارائزیمین اور میلن کلر کے سے مرض کی صورت میں ہم کو آزمائشی شرائط کے ماتحت اس مشاہدہ کا موقع مل جاتا ہے، کہ سماعت، بصارت، شہ و ذوق کی عدم موجودگی میں فقط لمس کا کیا اثر ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ آزمائشی شرائط ایسے ہیں، جن کو خود عالم نفسیات پہلے سے نہیں ترتیب دے سکتا تھا۔ کیونکہ وہ اس کا مجاز نہیں، کہ

اپنے مشاہدہ کی خاطر لوگوں کو یوم پیدائش سے اندھا بہرا بنا دے۔

اختیاری طریقہ میں فوائد بہت ہیں۔ مگر ساتھ ہی بعض نقائص بھی ہیں۔ مثلاً جن شرائط کی ہم تحقیق کرنی چاہتے ہیں وہ خود بارہا ایسی ہوتی ہیں کہ ان کا وقوع معمولی حیات ذہنی کے آشنا ہی میں ہوتا ہے، اور مصنوعی ترتیب سے ان میں خلل پڑتا ہے۔ مثال کے لئے اختلاف تصورات کے اختارات کو لو کہ ان میں ہی نقص پایا جاتا ہے۔ کیونکہ ہم جو کچھ معلوم کرنا چاہتے ہیں وہ یہی ہے کہ روزمرہ کے معمولی سلسلہ خیال میں تصورات کا ظہور یکے با دیگرے کیونکر ہوتا ہے۔ لیکن اختیار ذہن کو ایسے شرائط کے ماتحت کر دیتا ہے جو معمولی تسلسل خیال سے بون بعید رکھتے ہیں۔ اختیار کی صورت میں الگ الگ الفاظ یا دیگر اشیا کے با دیگرے شخص کے سامنے پیش کی جاتی ہیں اور اس سے پوچھا جاتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک لفظ یا شے پہلے پہل کس تصور کی جانب اسکے ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ اس طرح وہ مسلسل غرض یا دلچسپی جس کو خیالات کے معمولی بھاؤ میں ساری اہمیت حاصل ہے، باطل ہو جاتی ہے ایک اور سلسلہ جس میں کہ اختیار کی طریقہ بہت ناقص ٹھہرتا ہے، اس ذہنی شبیہ یا تمثال کا ہے جو استعمال الفاظ کے ساتھ پائی جاتی ہے جب ہم عدا کسی لفظ کا انتخاب کر کے اپنے سے پوچھتے ہیں کہ اس لفظ کے ساتھ ہمارے ذہن میں کون سی تمثال پائی جاتی ہے تو ہماری تحقیق کا خود عمل ہی نتیجہ میں مغل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ہم کو تمثال کی خاص طور پر تلاش ہوتی ہے لہذا ہم کو یہ دعویٰ کرنے کا کوئی حق نہیں رہتا کہ اس تلاش سے جو تمثال ہم کو ملتی ہے وہی بلا تلاش کے بھی پائی جائے گی۔ ایسی صورت میں سلامتی کا راستہ صرف یہی ہے کہ ہم اپنے اندر خبرداری یا تیقظ ذہن کی عادت پیدا کریں کہ جس وقت اپنے معمولی سلسلہ خیال میں ہم الفاظ کو استعمال کر رہے ہوں، ان کی تمثال بر اکثر ہماری نظر از خود پڑ جائے۔ یہ مستقل تیقظ ذہن و خبرداری کہ بلا قصد و ارادہ اپنے واقعات ذہن پر ہماری نظر پڑ جائے کہ نہایت ہی مشکل ہے لیکن ساتھ ہی مطالعہ نفس کیلئے نہایت ضروری شے ہے۔

اختیاری طریقہ کے خاص کام یا اصلی وظیفہ کو اس کے سب سے پرچوش حامی پروفیسر ٹشرنے نہایت اچھی طرح بیان کیا ہے کہ دو اختیار ایک ایسی آزمائش

امتحان یا مشاہدہ ہے جو با احتیاط تمام خاص شرائط کے تحت کیا جاتا ہے۔ ان شرائط کی غرض یہ ہوتی ہے کہ (۱) اس آزمائش کا احادہ ہر شخص کے لئے ٹھیک و سیدھا ہو، ممکن ہو جس طرح کہ پہلی مرتبہ یہ کی گئی ہے (۲) اور مشاہدہ کرنے والا بوقت مشاہدہ خلل انداز اثرات کو خارج کر کے اپنے مطلوبہ نتیجہ کو خالص صورت میں حاصل کر سکے۔ یعنی اگر ہم صحیح طور پر بتلا دیں کہ ہم نے کیونکر عمل کیا ہے تو دوسرے درپے تحقیق شناس بھی بعینہ اس عمل کو دہرا کر ہمارے نتائج کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ کر سکیں۔ اور اگر ہم مناسب جگہ پر مناسب آلات کے ساتھ ہلکسی عجلت یا غلطی کے اسی اہتمام کیساتھ کہ کوئی غیر متعلق اثر نہ پڑنے پائے، اس عمل کو انجام دیں تو ہم کو ایسے نتائج کا یقین ہو جو براہ راست ہماری ملحوظہ شرائط کے تابع ہیں، اور کسی غیر متوقع یا غیر منضبط سبب پر مبنی نہیں۔ اسی طرح اعتبار سے مشاہدہ کی صحت اور نتیجہ کو اپنے شرائط کے ساتھ جو تعلق ہے وہ معلوم ہو جاتا ہے یا نہ ہی اس کی بدولت تمام اقطار عالم کے مشاہدہ کرنے والے ملکر بعینہ ایک ہی مسئلہ نفسیات پر کام کر سکتے ہیں۔

۸۔ مقداری طریقے جو علم جس قدر زیادہ صحیح حساب پر مبنی مقادیر سے بحث کرنا اسی قدر زیادہ وہ صحیح ہوتا ہے۔ ادھر کئی سال سے شد و مد کے ساتھ یہ کوشش ہے کہ نفسی عمل کی شدت و حدت بھی ایسے ہی حساب کی تحت میں آجائے۔ زمانی رد عمل کے اعتبارات کی غرض یہی ہے کہ بسیط فہمی افعال کی مدت کا حساب لگایا جائے۔ ان تجربات میں کیا یہ جاتا ہے کہ اعتبار کرنے والے اور رد عمل کرنے والے دو شخصوں میں یہ طے ہو جاتا ہے کہ جب فلاں حسی مہیج (جس کو اختیار کرنا یا پیدا کرنا ہے) واقع ہو تو رد عمل کرنے والا فلاں حرکت کرے؟ اس طرح حسی مہیج کے وقوع اور رد عمل کی جوابی حرکت کے مابین جو زمانہ گزرتا ہے اس کا صحیح طور پر حساب لگایا جاتا ہے یہ جوابی حرکت ممکن ہے کہ مہیج کے اثر سے مطلع ہوتے ہی فوراً صادر ہو جائے یا

۹۔ An Outline of Psychology خاکہ نفسیات ۳۵

۱۰۔ مثلاً کسی گرنے والے جسم کی آواز حسی مہیج وہ ہے جو آنکھ کان وغیرہ کسی آلہ میں پر عمل کرے۔

۱۱۔ پرونیٹر شتر "خاکہ نفسیات" ۳۱۵

”اس وقت تک موقوف رکھی جائے جب تک کہ شعور میں کچھ خاص ردابط نہ پیدا ہو جائیں
 اول الذکر صورت میں ہم اس کو بسیط ردعمل کہتے ہیں اور ثانی الذکر میں مرکب یا پھر بسیط
 ردعمل کی دو صورتیں ہیں عقلی اور حسی۔ عقلی میں..... ردعمل کرنے والے کو یہ ہدایت
 کی جاتی ہے کہ اپنی توجہ شروع ہی سے اس حرکت پر رکھے، جو مہیج کے جواب میں اس کو
 کرنی ہے“ اور حسی میں ردعمل کرنے والے کو یہ ہدایت کی جاتی ہے کہ وہ اپنی توجہ شروع سے
 حسی مہیج پر رکھے اور حرکت کو اس وقت تک ردعمل کے رکھے جب تک کہ اس مہیج کا احساس
 نہ کرے۔ ان اعتبارات سے ایک نتیجہ یہ نکلا ہے کہ حسی کی بہ نسبت عقلی ردعمل کا وقوع
 علانیہ کم وقت میں ہوتا ہے۔ ردعمل کرنے والے کی توجہ جب متوقع حس کے لئے طیاری
 میں محدود کر دی جاتی ہے، تو وہ ردعمل میں اس وقت تک توقف کرتا ہے جب تک کہ
 اس حس کی موجودگی کا اس کو صاف طور پر علم نہیں ہو جاتا۔ بخلاف ردعمل کے کہ اس میں
 ردعمل کرنے والے کی توجہ پہلے ہی سے چونکہ تمام تر خود اپنے ردعمل پر مصروف ہوتی
 ہے، اس لئے ضروری نہیں کہ موجودگی حس کے پورے شعور کا انتظار کرے، اس لئے
 کہ مشق سے وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ حس کے صاف شعور سے پہلے ہی ردعمل
 کر دے۔ مہیج اپنا عمل شروع کرتے ہی، حس اور ردعمل دونوں کو معاً پیدا کر دیتا ہے
 بسیط ردعمل میں جو وقت لگتا ہے وہ مہیج کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔
 مثلاً روشنی کے جواب میں جو حسی ردعمل ہوتا ہے وہ..... سکند تک قائم
 رہتا ہے سکند کے ہزار دیں حصہ کو ظاہر کرنے کے لئے یونانی حرف ۵
 رکھی گئی ہے۔ روشنی کا عضلی ردعمل ۵۸۰ تک قائم رہتا ہے۔ آواز کا حسی ردعمل ۵
 ۲۲۵ تک قائم رہتا ہے اور عضلی ۵۱۲۰ تک۔ دباؤ کا حسی ردعمل ۵۲۱۰ تک قائم
 رہتا ہے اور عضلی ۵۱۱۰ تک۔

حساب کی یہ سہت ایک خاص آلہ کے ذریعہ سے حاصل کی جاتی ہے۔

۱۵ پر دفیہ بشر ”خالہ نفسیات“ ص ۲۲

۲۲۵ ” ” ” ” ” ”

۲۲۲ ” ” ” ” ” ”

ایک برقی گھڑیال ہے (کلاک) جس کو وقت میں (کراؤ اسکوپ) کہا جاتا ہے جو ثانیہ کے ہزاروں حصوں کو بتلاتی ہے۔ یہ گھڑیال مہج کے اثر سے چلنے لگتی ہے۔ رد عمل کرنے والا اپنی انگلی کو چپکے سے برابر ایک ٹن پر رکھے رہتا ہے اور بطور رد عمل کے اس کی حرکت یہ ہوتی ہے کہ اس ٹن کو دھیرے سے دبا دیتا ہے جس سے گھڑیال فوراً بند ہو جاتی ہے۔

مرکب رد عمل میں مختلف پیچیدگیاں یا الجھادے ڈالے جاتے ہیں مثلاً رد عمل کرنے والے سے کہا جاسکتا ہے کہ وہ دو حصوں میں تمیز کر کے رد عمل ان میں سے سرس ایک پر کرے۔ فرض کرو کہ اس سے کہا جائے کہ ”تم کو سفید یا سیاہ شے دکھلائی جائیگی اور جب تم پوری طرح سفید کو سفید یا سیاہ کو سیاہ سمجھ لو، تو رد عمل کرنا۔ لیکن اس کو یہ نہیں معلوم کہ ہر جزئی اعتبار میں وہ ان میں سے کس کا متوقع رہے“ البتہ اس صورت میں اتنا معلوم ہوتا ہے کہ سفید یا سیاہ میں سے کسی ایک کا منتظر رہنا چاہیے۔ پھر اس صورت میں مزید اختلاف پیدا کر کے یہ کیا جاسکتا ہے کہ اس کو احتمالی شقوں کا بھی کوئی معین علم نہ ہو، درآں حالیکہ رد عمل ایک اور صرف ایک ہی پر کرنا ہے۔ در مثلاً اس سے کہا جائے کہ تمہارے سامنے روشنی کا ایک مہج پیش کیا جائے گا اور تم یہ اچھی طرح پہچان کر کہ یہ کونسا خاص رنگ یا روشنی ہے تب اس پر رد عمل کرنا اس کے علاوہ صراحت کے ساتھ اور کچھ نہیں بتلایا جانا“

یہاں تک تو وحدت کی بحث تھی، باقی نفسی احوال کی شدت کے حساب میں اس مقدار کی ذاتی نوعیت یا ماہیت کی بناء پر جس کا حساب لگانا ہے خاص و شوارینو کا سامنا پڑتا ہے۔ مثلاً کسی آواز کی بلندی بستی کا جو درجہ ہوتا ہے، اس کو ایک دوسرے سے ممتاز کسری اجزاء میں نہیں منقسم کیا جاسکتا۔ ہم دو آوازوں میں براہ راست یہ موازنہ نہیں کر سکتے کہ ان میں سے ایک دوسری کی نسبت یہ آدمی، تہا ہی، چوتھای یا

۱۵ راج کے لئے گھڑی کا لفظ ہے، اس لئے ”گھڑیال“ کا کہنی لفظ کلاک کے لئے خاص کر دینا مناسب ہوگا۔ م

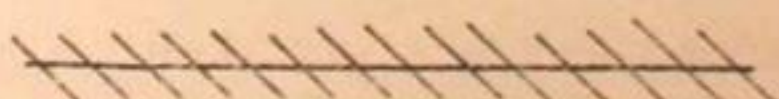
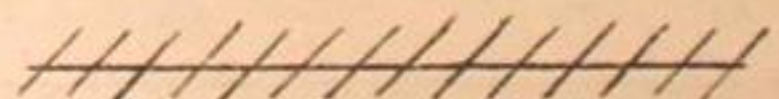
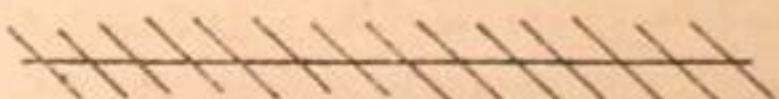
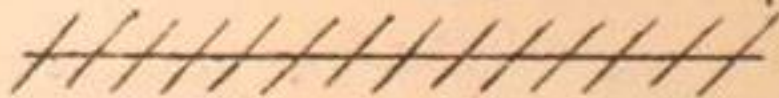
۱۶ ”خاکہ نفسیات“ ص ۲۲۸

۱۷ ” ” ص ۲۲۹

دوئی بلند ہے۔ دو آوازیں ایک دوسری کے اوپر اس طرح نہیں رکھی جاسکتیں، کہ
پست و بلند کے ایک جز پر منطبق ہو کر باقی کو چھوڑے، جس کو دونوں کا مقداری فرق
سمجھ لیا جائے۔ دو امتدادی مقادیر کا فرق خود ایک امتدادی مقدار ہی ہوتی ہے۔
مثلاً دس انچ اور ایک فٹ کے طویل دو خطوں کا فرق خود دس انچ کا طویل ایک خط
ہوتا ہے، لیکن دو آوازوں کی بلندی کا فرق، خود کسی خاص مقررہ بلندی کی آواز
نہیں ہوتا۔ شدت کی دو مقداروں کا فرق ہر ایک سے اتنا ہی مختلف ہوتا ہے
جتنا کہ دو گھوڑوں کا فرق ایک گھوڑے سے ہے۔

باہر ہر مقدار شدت کا حساب لگانے کی کوشش سے اتنی مایوسی نہ ہونی
چاہئے جتنی کہ بظاہر معلوم ہوتی ہے۔ بلاشبہ ہم شدت کی ایک مقدار کو دیگر مقدار پر
کے حساب کے لئے وحدت نہیں قرار دیکتے، لیکن دو شدتوں کے درمیانی فصل یا اختلاف
کو ہم حساب کی وحدت بنا سکتے ہیں۔ فرض کرو کہ دو آوازوں کے بجائے ہم آوازوں کے
دو جوڑے لیں۔ ان میں سے ایک جوڑے کی علامت ۱ اور دوسرے
کی ج ۱۔ اب ہم یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ ۲ اور ۱ میں بلندی کا جو اختلاف ہے
وہ ج اور ۱ کے اختلاف بلندی کے مساوی ہے یا نہیں۔ اس طرح اگر ہمارے پاس
شدت کے تدریجی مدارج کا کوئی پیمانہ ہے، تو اس پیمانہ کی کسی مقررہ شدت کو اپنے
لئے ہم نقطہ آغاز بنا سکتے ہیں۔ پھر ہم دوسری شدتوں کو اسی کے اعتبار سے ترتیب
دیکتے اور شدت کی عددی قیمت مقرر کر سکتے ہیں۔ جو وحدت سب سے زیادہ
استعمال میں ہے، وہ کم سے کم قابل ادراک فرق و اختلاف کی وحدت ہے، یعنی دو
شدتوں کا وہ ادنیٰ ترین امینی فرق، جس کی بناء پر ہمارے لئے یہ جاننا ممکن ہوتا
ہے کہ ان میں سرے سے کوئی فرق ہے، تمام ادنیٰ ترین قابل ادراک فروق، جو
ایک ہی قسم کی شدتوں میں پائے جاتے ہیں، وہ ایک دوسرے کے مساوی
سمجھے جاتے ہیں، اس لئے کہ موازنہ کے وقت وہ مساوی نظر آتے ہیں۔
نفسی عمل کا حساب لگانے کے بجائے ہم اس کے بیرونی آثار کا حساب

لگا سکتے ہیں، نیز ان اشیاء کا بھی حساب لگا سکتے ہیں جن کا اس عمل سے احضار ہوتا ہے،
 اول الذکر کی مثال میں ہم ان اختلافات کا حوالہ دیکھتے ہیں جو جذبہ ادراک احساس لذت و الم
 کی تغیر پذیر صورتوں کے ماتحت دوران خون اور پھیپھڑوں کے فعل میں پائے جاتے ہیں
 باقی جس شے کا احضار ہوتا ہے اس کا حساب اس وقت مفید ہوتا ہے جبکہ اس کو
 احضار کے تغیر پذیر شرائط کے ساتھ متین تعلق میں لایا جاسکے۔ اس کی ایک عمدہ
 مثال حال کی وہ کوششیں جو بصری ادراک کے بعض مہندسی التباسات کا حساب
 لگانے میں کی گئی ہیں۔ مثلاً دو متوازی خطوں جن میں سے ہر ایک کو چھوٹے چھوٹے
 آڑے خطوط اس طرح قطع کرتے ہوں کہ ایک کے آڑے خطوط کی سمت دوسرے
 کے آڑے خطوط کے خلاف ہو۔ اس صورت میں متوازی خطوط متوازی نہ معلوم ہونگے
 بلکہ جس سمت میں کہ آڑے خطوط بڑھانے سے مل جاتے ہیں، ادھر تو یہ منحرف و متباعد
 یعنی پھیلے ہوئے معلوم ہوں گے، اور اس کی خلاف سمت میں مائل و متقارب یعنی
 ملے ہوئے۔ اب اس مثال میں مقدار التباس کا جذر لگانے کے لئے ہم کو صرف یہ کرنا ہے
 کہ متوازی خطوط کے بجائے ایسے فی الواقع متقارب خطوط لیں جو آڑے خطوط پھینچنے
 کی صورت میں متوازی نظر آئیں۔ اس غرض کے لئے جس درجہ کا میلان درکار ہوتا
 ہے وہی مقدار التباس کا پیمانہ حساب ہے۔ جس کے ذریعہ سے وہ تغیرات معلوم
 کئے جاسکتے ہیں جو تغیر شرائط کی بنا پر مقدار التباس میں واقع ہوتے ہیں۔ یہ مقدار آڑے
 خطوط کی تعداد و خمیدگی کے مناسب ہوتی ہے۔ جب آڑے خطوط متوازی خطوط
 کو قطع کئے بغیر ان کو صرف مس کرتے یا مس بھی نہیں کرتے بلکہ صرف قریب ہوتے
 ہیں تو التباس کا درجہ نسبتاً نحیف ہوتا ہے۔ ان مختلف صورتوں کے لئے متعین
 مقداری قیمتیں قائم کرنے سے اس عمل کے دریافت کرنے کے لئے جس پر التباس



موقوف ہے، قیمتی معلومات حاصل ہوتے ہیں۔ اس قسم کے واقعی اختیارات اپنے لئے ایک مخصوص آلہ کے محتاج ہیں، جو اسی غرض سے بنایا گیا ہو۔ خطوط کے بجائے دھماگے بھی استعمال کئے جاسکتے ہیں، جو مرضی کے مطابق فوراً متوازی یا جس درجہ تک چاہو منحرف بنائے جاسکتے ہیں، اور انحراف کو یہاں سے ٹھیک ٹھیک ناپا جاسکتا ہے۔

باب (۳)

جسم اور نفس

۱۔ جسمانی عمل اور عصبی و ذہنی افعال خارجی اشیاء ہمارے آلات حس پر جو اثرات یا ارتسامات پیدا کرتی ہیں وہ جسمانی عمل کی صورت میں ایسے نتائج کا باعث ہوتے ہیں جن کو اپنی وسعت و پیچیدگی کے اعتبار سے کہنا چاہئے کہ اپنے ہیج کی نوعیت و محدودیت سے کوئی نسبت نہیں ہوتی۔ مثلاً ایک شخص کے جسم میں جہاں گدگدی اٹھتی ہو وہاں ذرا چھٹیر دو تو تمام جسم سے تشنجی حرکات ظاہر ہونے لگتی ہیں۔ یا کسی کی طرف ذرا بندوق کر دو تو اس سے آنکھ کی ذی حس سطح پر جو ارتسام پیدا ہوتا ہے وہ اس کو بھاگ کر کسی نہ کسی پناہ میں چلے جانے پر مجبور کرتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جسم ایک چھوٹے سے حصہ یعنی شبکیہ کے ارتسام اور دھڑ اور ٹانگوں کی اس حرکت میں کونسی شے وہ تعلق پیدا کرتی ہے جو انسان کے بھاگنے یا پناہ تلاش کرنے میں ظاہر ہوتی ہے۔

سٹریمیکڈ و گل نے ایک مثال دی ہے جس میں ہیج اور عمل جسمانی کا یہ عدم تناسب زیادہ روشن و نمایاں ہو جاتا ہے۔ "ایک شخص کو کسی دوست کا تار ملتا ہے جس میں لکھا ہوتا ہے کہ تمہارے بیٹے کا انتقال ہو گیا" اس وقت طبعی فاعل کا غد کا صرف ایک پرزہ ہے جس پر کچھ سیاہ نشانات بنے ہوئے ہیں۔ اب اس سے جسمانی اعمال کا جو سلسلہ رونما ہوتا ہے اس کو دیکھو! ممکن ہے کہ وہ تمام حرکات جو بظاہر زندگی کی علامات خیال کی جاتی ہیں ایک سخت بالکل رک جائیں، یا اس شخص کی روش زندگی تمام ترمیمات العمر کے لئے بدل جائے۔ اب غور کرو کہ اس متغیر زندگی کو (جس کی ابتدا ممکن ہے ایسے افعال سے ہو جو اس کے لئے بالکل نئے ہوں) براہ راست

اپنے طبعی بھیج کی نوعیت سے کیا نسبت ہے؟ جسمانی عمل اپنے اس طبعی بھیج کی نوعیت سے جس قدر آزاد یا بعید ہوتا ہے اس کی حقیقت ذرا غور کرنے سے واضح ہو جاتی ہے۔ اگر مذکورہ بالا تار کے صرف پہلے لفظ میں کچھ تغیر ہو جائے یعنی بجائے تمھارے کے میرے ہو تو جسمانی اعمال کا یہ سلسلہ ہرگز ظہور میں نہ آئیگا۔ بلکہ ایک تعزیتی خط لکھ دیا جائیگا، یا محض رسمی طور پر اظہار افسوس پر قناعت کی جائیگی۔ اس کے برخلاف اگر یہی مفہوم درجن بھر ایسی زبانوں میں ادا کیا جائے جن سے مکتوب الیہ واقف ہے، یا سمعی ارتسامات کے ذریعہ سے ہی مفہوم اس حد تک پہنچایا جائے تو ہر حالت میں یکساں جسمانی اعمال ظہور پذیر ہونگے مگر ان کے حسی ارتسامات میں بڑا فرق ہوگا۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ جسمانی عمل کی نفس بھیج سے توجیہ نہیں ہو سکتی ضرور ہے کہ آلہ حس کے پہچان اور بعد میں واقع ہونے والی حرکات کے باہین نہایت ہی باقاعدہ اور پیچیدہ نوعیت کے ایسے درمیانی افعال و اسباب پائے جاتے ہوں جن کی وجہ سے ارتسام عمل کی صورت میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ یہ درمیانی واسطہ ایک حد تک یقیناً نفسی ہوتا ہے۔ انسان ایک ذہن رکھتا ہے جو حس کا تجربہ کرتا ہے اور یہ حس گزشتہ ذہنی مزاج یا میلان کے ساتھ ملکر اس کو ایسے حسنی کی خبر دیتی ہے جو اس کی اغراض کے اعتبار سے بہت ہی اہم ہونے میں اور یہی وہ شے ہے جو بعد میں ظاہر ہونے والے عمل جسم کی تنظیم و تحدید کرتی ہے۔

لیکن یہ نفسی جز بھی گو ضروری ہے تاہم واقعات زیر بحث کی توجیہ کے لئے کافی نہیں۔ کیونکہ جسمانی حرکت کا انحصار عضلات کے کھچاؤ یا انقباض پر ہے۔ اور عضلات ان تہجات سے متقبض ہوتے ہیں جو عصبی ریشوں سے گذر کر ان تک پہنچتے ہیں خود یہ تہجات بھی نہایت پیچیدہ اور باقاعدہ افعال کا نتیجہ ہیں جو باہم وابستہ ظلیات کے مجموعوں اور نظامات میں واقع ہوتے ہیں۔ سب سے آخر یہ کہ یہ افعال ابتداءً ان تہجات سے پیدا ہوتے ہیں جو آلات حس سے عصبی ریشوں کے ذریعہ مرکزی نظام تک پہنچتے ہیں۔ ان تہجات کی حالت بعینہ بارود کے فیتلوں کی سی ہے جو اگر کہ جس

کے مہجان سے فوراً بھڑک اٹھتے اور مرکزی نظام میں ایک اشتغالی پلچل پیدا کر دیتے ہیں۔
خالص عضویاتی نقطہ نظر سے جو کچھ تحقیق ہو سکتی ہے وہ عصبی واقعات یا حوادث کا ہی دور
ہے جس کی ابتدا آلاحس کے مہجان سے ہوتی ہے۔ آلاحس سے یہ تہج اعصاب درآور
کے ذریعہ مرکزی نظام میں پہنچتا ہے یہاں نہایت پیچیدہ طریق پر اس کی تقسیم و ترمیم
ہوتی ہے اور آخر کار اعصاب برآور کے ذریعہ ان عضلات کی طرف راجع ہو جاتا ہے
جو کچھ جسمانی حرکات کا باعث ہوتے ہیں۔

ہماری بحث یہاں بس اسی تعلق سے ہے جو نظام عصبی کے افعال و واقعات کے
مذکورہ بالا دور کو اس نفس سے ہے جس کو حسی تجربات ہوتے ہیں جو ان کے منہی سمجھتا
ہے جو اپنے اغراض کے لحاظ سے جسمانی عمل کا انضباط و تعین کرتا ہے اور جو اپنی غایات
و مقاصد کے لئے ہمیشہ کوشش کرتا رہتا ہے۔ ہمارا سوال یہ ہے کہ جسمانی عمل کی یہ
بامقصد ہدایت و رہنمائی اپنے مادی شرائط کے ساتھ کیونکر وابستہ ہے؟ یہی تعلق
جسم و نفس کا مسئلہ ہے۔

قبل اس کے کہ ہم اس مسئلہ کے حل کرنے کی کوشش کریں یہ ضروری معلوم
ہوتا ہے کہ دو نہایت سی اہم تجربی واقعات بیان کر دیں۔ اول تو یہ کہ کم از کم انسان
میں نفسی عمل براہ راست تمام عصبی واقعات سے نہیں بلکہ صرف ان واقعات سے
تعلق رکھتا ہے جو نظام عصبی کے ایک خاص حصہ میں واقع ہوتے ہیں۔ اس کا
اصلی براہ راست تعلق دماغ کے صرف اس حصہ سے ہوتا ہے جس کو غشاء دماغ کہتے
ہیں۔ اس کے علاوہ نفسی عمل کا تعلق بعض ان عصبی نظامات سے بھی ہوتا ہے جو اس غشاء
کی جڑ میں واقع ہیں۔ اور جن کو وسط دماغ کہا جاتا ہے۔ جس کا تجربہ صرف اسی وقت
ہوتا ہے جب کہ عصبی تہجات خستار تک پہنچتے ہیں۔ ارادہ و فہم پر دلالت کرنے والی
حرکات کا وقوع اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ عضویاتی لحاظ سے ان کی اصل بنا
غشائی افعال و اعمال ہوں۔

یہ غشا خستری مادہ کی ایک چادر یا غلاف ہے جو نظام عصبی کے ان تمام دیگر
حصوں کو محیط ہے جو کاسہ سر کے اندر واقع ہیں۔ اس میں اور بقیہ نظام عصبی میں
اس کے سوا اور کوئی اہم فرق نہیں کہ (۱) اس کا نظم زیادہ پیچیدہ ہے اور (۲) تمام

بڑے عصبی سلسلوں کا یہ مرکزی منتہی ہے، جب اعصاب درآور کے تہجات آلات حس سے اس منتہی تک پہنچ جاتے ہیں تو ان کے لئے اب آگے جانے کا کوئی راستہ نہیں ہوتا۔ بجز اس خارجی راستہ کے جو عضلات کی طرف جاتا ہے۔

لہذا پہلی قابل لحاظ بات یہ ہے کہ جسم و نفس کا تعلق براہ راست دراصل نفس اور غشائے دماغ کا تعلق ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ نظام عصبی کے دیگر حصے غشا سے علیحدہ و مستقلاً بھی عمل کی قابلیت رکھتے ہیں، کیونکہ بیان بالا کو ذہن میں رکھ کر اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ بڑے عصبی سلسلوں کے علاوہ ان میں چھوٹی شاخیں بھی ہوتی ہیں جن کے ذریعہ عصبی تہجات پھیل سکتے ہیں۔

لیکن جو حرکات اس طرح یعنی بلا شرکت غشا سرزد ہوتی ہیں۔ ان میں شعوری اعمال کو دخل نہیں ہوتا۔ ایسی حرکات بجائے خود گو کتنی ہی پیچیدہ کیوں نہ ہوں پھر بھی ان حرکات کے مقابلہ میں بہت سادہ و بسیط ہوتی ہیں جن میں غشا کو دخل ہوتا ہے۔ ان حرکات کو اضطراری کہتے ہیں۔ یہ اضطراری حرکات ان افعال سے جن میں شعور اور اس کے غشائی اعمال کو دخل ہوتا ہے بلحاظ اپنی یکسانی اور یکجہگی کے ممتاز ہوتی ہیں بعض افعال عادیہ بھی کم و بیش شعوری رہنمائی کے بغیر صادر ہو سکتے ہیں، مثلاً، چلنا سائیکل چلانا، سینا، کاڑھنا وغیرہ، ان سے اضطراری افعال کو ایک اور خصوصیت ممتاز کرتی ہے، وہ یہ ہے کہ افعال عادیہ کی طرح یہ مشق پر نہیں مبنی ہوتے بلکہ ان کا غشا نظام عصبی کی موروثی ساخت ہوتی ہے۔

اضطراری حرکات صحیح مہیج خارجی کے جواب میں اپنے مقررہ طریق پر ہمیشہ کامل یکجہگی سے صادر ہوتی ہیں۔ یہ مہیج کی واقعی موجودگی کے بغیر ظاہر نہیں ہوتیں، اور جب مہیج عمل کرتا ہے تو یہ ناگزیر نہ بلکہ کسی تغیر کے لازماً صادر ہوتی ہیں، الا آنکھ کسی اور مخالف مہیج کے تہجات جو انھیں عضلات کو عمل میں لانا چاہئے ہوں یا تمکان وغیرہ یا غشا سے آنے والے تہجات، اس کی راہ میں حائل ہو جائیں۔ مثلاً جب آنکھ میں کوئی تنکا پڑ جاتا ہے تو پپوٹے خود بخود حرکت کرنے لگتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اس تکلیف کو دور کر دیں۔ یہ تنکا سب سے پہلے آنکھ کے خارجی پردے میں عصب درآور کے سردوں کو متاثر کرتا ہے جس سے تہیج بعض ان عصبی خلیات تک پہنچتا ہے جو سر میں واقع ہیں۔ یہاں سے

ایک معکوس تہج پوٹوں کے عضلات کی طرف لوٹتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ غشا اس معنی کر کے ضرور متاثر ہوتا ہے کہ ایک ناگوار حس کا تجربہ بھی ہوتا ہے، لیکن اس غشائی عمل اور اس کے ساتھ کی حس کو پوٹوں کی حرکت میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ نہ ہم ارادی کوشش سے اس کو کلیتہً روک سکتے ہیں۔ مرجھوں کی جھار سے چھینکوں کا آنا یا لمبوں کے گدگدانے سے تشنہ کی حرکات کا پیدا ہونا ایسی ہی مثالیں ہیں۔

لیکن سب سے زیادہ نمایاں مثالیں ان اعتبارات سے ملتی ہیں جن میں کسی جانور کے دماغی نیم کسرات کو نکال لیا جاتا ہے۔ ہم ایسے مینڈک کی حالت ذرا تفصیل سے بیان کئے دیتے ہیں جس کے صرف دماغی نیم کسرات نکال لئے جاتے ہیں۔ یہ اگرچہ از خود تو کوئی حرکت نہیں کرتا، مگر صحیح ہیجان کے ذریعہ سے اس سے وہ تمام حرکات کرائی جاسکتی ہیں جو ایک صحیح و سالم مینڈک کرتا ہے۔ اس کو ہم تیرا سکتے ہیں، کدا سکتے ہیں، چلا سکتے ہیں۔ اگر اس کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو عام مینڈکوں کی طرح بیٹھ جاتا ہے بیٹھ کے بل کر دو، تو فوراً سیدھا ہو جاتا ہے، تختہ پر رکھ کر اگر تختہ کو اس قدر ٹیڑھا کر دیں کہ اس کا مرکز ثقل بدل جائے تو وہ گرتا نہیں، بلکہ اوپر چڑھ کر اپنا مرکز ثقل درست کر لیتا ہے۔ غرض اس کی تمام حرکات صحیح و سالم مینڈکوں کی ہی ہوتی ہیں، بجز اس کے کہ ان کے کرانے کیلئے خارجی مہج ضروری ہوتا ہے۔ مزید براں اصولاً اس کی حرکات میں سالم مینڈک کی حرکات کے مقابلہ میں ایک اہم فرق یہ ہوتا ہے کہ مہج کے عمل کرنے پر ان کا ہونا ناگزیر ہوتا ہے، اور جو مہج ختم ہوتا ہے یہ حرکات بھی رک جاتی ہیں۔ جس تختہ پر یہ مینڈک بیٹھا ہو، اگر اس کو برابر اوپنا نیچا کرتے رہیں تو مینڈک بھی تقریباً برابر چلتا رہیگا۔ لیکن جیسے ہی تختہ ایسی وضع میں چھوڑ دیا جائے کہ مینڈک کے جسم کا توازن درست ہو تو بس اسی وقت اس کا چلنا بھی موقوف ہو جائیگا۔ اگر اس کو پانی میں ڈال دیں تو یہ برجستہ نہایت باقاعدگی کیساتھ تیرنے لگتا ہے۔ اور اگر کوئی شے ٹھہرنے کے لئے نہ ملے تو یہ اس وقت تک برابر تیرتا رہتا ہے جب تک کہ تھک نہ جائے۔ اگر چھوٹا سا لکڑی کا ٹکڑا پانی میں ڈال دیا جائے تو جب لکڑی اس سے مس کرتی ہے یہ فوراً اس پر چڑھ جاتا ہے، اور سکون اختیار کر لیتا ہے اگر اس کی نشست کی طبعی وضع کو بدل دیا جائے مثلاً اگر اس کو الٹا کر دیں، تو یہ فوراً اپنی اصل حالت پر آنے کے لئے جدوجہد کرتا ہے اور اس قدر ہاتھ پاؤں مارتا ہے کہ اگر

دیباے نہ رکھیں تو کسی طرح اُلٹا نہیں رہ سکتا ہے۔ اگر اس کے پہلوؤں پر آہستہ آہستہ تھکی دی جائے تو یہ ٹر ٹر بولتا ہے اور اس قدر باقاعدہ طور پر کہ اگر آلا موسیقی کے طور پر نہیں تو آلا موسیقی کی طرح تو ضرور استعمال کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ نظامِ عصبی کی ساخت زندگی کی بہت ہی ابتدائی صورتوں کے سوا زندہ جسم یا عضو یہ درحقیقت ذی حیات موجودات کی ایک دنیا ہوتی ہے۔ حیوان کا سارا جسم اپنی آخری تقسیم کی رو سے ایسے اجزا پر مشتمل ہوتا ہے جن کو خلایا کہتے ہیں۔ خلیہ جو ہر ذی حیات کا وہ بسیط ترین جز ہے جو مستقل طور پر علیحدہ زندگی کی قابلیت رکھتا ہے۔ ہر خلیہ دو قسم کی رطوبات جسمانی سے تر رہتا ہے، خون اور لف۔ یہ رطوبات ہی وہ ماحول ہیں جن کے ساتھ خلیہ کے حیاتی اعمال وابستہ ہیں۔ ہر خلیہ اس ماحول سے کیمیائی تغیر کے لئے مواد جذب کرتا رہتا ہے اور دیگر مواد کو خارج کرتا رہتا ہے۔ جذب و اخراج کا یہ دو گونہ عمل دراصل خلیہ کی زندگی ہے۔

جسم کے تمام ریشے (عضلی رباطی وغیرہ) بجائے خود مختلف قسم کے خلایا سے بنے ہیں۔ خصوصاً عصبی ریشے تو کروڑوں علیحدہ علیحدہ خلایا کا مجموعہ ہیں۔ ان خلایا کو عصبیات کہتے ہیں۔ عصبیہ خلیاتی جسم اور اس سے نکلنے والی شاخوں پر مشتمل ہوتا ہے، خلیاتی جسم کی یہ شاخیں دو قسم کی ہوتی ہیں، ڈینڈرون اور ایکسن۔ ڈینڈرون خلیاتی جسم کے قرب و جوار ہی میں ختم ہو جاتے ہیں اور یہاں ان کی باریک باریک شاخیں بن کر جال سا بن جاتا ہے۔ ایکسن اعصاب کا اہم جز ہوتے ہیں۔ یہ خلیاتی جسم سے کم و بیش دور تک جلتے ہیں۔ راہ میں ان میں سے ادھر ادھر شاخیں پھوٹی جاتی ہیں جن کو متجانس شاخیں کہتے ہیں۔ اصل ایکسن اور اس کی ہر متجانس شاخ علیحدہ علیحدہ کسی آلہ حس، عضلہ، غدود یا کسی اور عصبی خلیہ اور اس کے ڈینڈرون سے مل کر ختم ہو جاتی ہے، جب تک اس طرح ختم نہیں ہو سکتی اس کا جال نہیں بنتا۔ ایکسن اور اس کی متجانس شاخوں کے ان آخری جالوں ہی کی بدولت عصبی تہجیات ایک عصبیہ سے دوسرے عصبیہ میں جاسکتے ہیں۔ کیونکہ ایک عصبیہ کا جال دوسرے کے جال سے مل جاتا ہے۔ جس مقام پر یہ ملان ہوتا ہے اس کو آنکڑا یا بنگلیری کہتے ہیں۔ اس مقام پر ہر دو عصبیہ ایک دوسرے سے بھنس جاتے ہیں۔ یہاں ان کا تعلق بہت گہرا اور پیچیدہ ہوتا ہے۔ لیکن یہ صرف بس ہی تک

محدود رہتا ہے۔ دونوں عصبیے ایک دوسرے سے ملتے اور بنگلیں ہو جاتے ہیں۔ ایک کا مواد دوسرے میں نہیں جاتا، بلکہ دونوں کے جال باہم دیگر صرف گتھ جاتے ہیں اور عصبی تہجات ایک خلیہ سے دوسرے میں پہنچ جاتے ہیں جس کی وجہ سے خلایا کا تسلسل نہیں بلکہ اتصال ہوتا ہے۔

اس طرح نظام عصبی کا ہر جز یا عصبیات کا ہر مجموعہ براہ راست دوسرے مجموعہ سے وابستگی رکھتا ہے۔ لہذا یہاں سوال ہو سکتا ہے، کہ عصبی تہجات (جیسا کہ معمولاً ہوتا ہے) کم و بیش مقررہ راستوں ہی سے کیوں سفر کرتے ہیں؟ ان کو تو غیر متعین طور پر سارے نظام میں پھیلنا چاہئے تھا، جہاں جہاں ان کو راستہ ملتا ٹھس جاتے اور اس طرح متعین و باقاعدہ حرکات کے بجائے بس کل جسم میں ایک تشنج سا پیدا ہو جاتا۔ چنانچہ زہر کچلے کی سمیت سے حقیقت کچھ ایسی ہی کیفیت ہو بھی جاتی ہے، لیکن معمولاً اس کے برعکس کیوں ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر بنگلیری پر جہاں کہ تہجات ایک عصبیہ سے دوسرے عصبیہ میں داخل ہوتے ہیں ایک قسم کی مزاحمت یا رکاوٹ پر غالب آنا پڑتا ہے۔ مختلف بنگلیریوں میں اس مزاحمت کا درجہ مختلف ہوتا ہے۔ اسی لئے عصبی رجحان کا متوج بعض سمتوں میں اپنی راہ مسدود پاتا ہے، اور لازماً انھیں راستوں تک محدود رہتا ہے، جن میں رکاوٹ کم پیش آتی ہے۔

کم سے کم مزاحمت کے راستے ایک حد تک نظام عصبی کی خلقی ساخت کا نتیجہ ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ جو تہجات اضطراری حرکت کا باعث ہوتے ہیں ان کا راستہ پہلے سے متعین ہوتا ہے۔ لیکن ایک اہم سبب اور بھی ہے جس کو عصبی عادات کی پیدائش کہہ سکتے ہیں۔ یہ فی الجملہ عصبیاتی ارتلاف کے قانون پر مبنی ہوتا ہے جس کو ڈاکٹر میگڈوگل ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں کہ سلسلہ عصبیات میں عصبی تہج کے گزرنے سے کچھ اس قسم کا ایک مستقل تغیر پیدا ہو جاتا ہے، کہ آئندہ تہج کے لئے اس کی قوت مزاحمت کم ہو جاتی ہے، لہذا اس کے بعد نسبتاً کمزور تہج بھی سارے سلسلہ کے اندر آسانی کے ساتھ پھیل سکتا ہے۔ اس لئے جس قدر زیادہ تہج کسی مجموعہ عصبیات کے اندر سے گذرتا ہے، اسی قدر اس مجموعہ سے دوبارہ گذرنے میں اس کو آسانی ہوتی ہے۔ کمی مزاحمت کے مذکورہ بالا قانون کے سوا

عصبی عادات کا قائل ہونا ایک اور اصول پر بھی مبنی ہے جس کو ولیم کار پٹرنے مدت ہوئے قرار دیا تھا وہ یہ ہے کہ نظام عصبی سے ”جس طریقہ پر کام لیا جائے اسی طریقہ پر اس کا نشو و نما بھی ہوتا ہے“ اس نشو و نما میں نئے عصبیے پیدا نہیں ہوتے بلکہ جو شاخیں خلیہ سے نکل کر بغلیکیریوں میں ملتی ہیں انہی کی مزید تکمیل ہوتی ہے عادت کے واسطے سے عصبی راستوں کا بتدریج بننا زیادہ تر غثا تک محدود رہتا ہے۔

۳۔ نظام عصبی کے حصے | کل نظام عصبی کے دو حصے کئے جاسکتے ہیں (۱) محیطی اور (۲) مرکزی مرکزی حصہ نخاع (یا حرام مغز) اور

دماغ پر مشتمل ہے۔ نخاع ریڑھ کی ہڈی کے اندر ہوتا ہے اس کی بالائی انتہا سر میں مٹتی ہوتی ہے جہاں پہنچ کر یہ کسی قدر پھیل جاتا ہے اور اس کو راس النخاع یا سر حرام مغز کہتے ہیں۔ کاسہ سر کے اندر راس النخاع کے علاوہ نظام عصبی کے اور جو حصے واقع ہیں ان کی تفصیل حسب ذیل ہے (۱) نیچے کا چھوٹا دماغ یا مخیخ۔ بڑے دماغ یا مخ کی طرح اس کے بھی دو نیم کرہ ہوتے ہیں جن کا خاص کام یہ ہے کہ حرکت و سکون کی حالت میں جسم کا توازن قائم رکھیں (۲) وسط دماغ جس میں بصری خانے اور جسم مخطط شامل ہیں۔ یہ دماغ کے قاعدہ یا جڑ پر واقع ہوتا اور اس سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتا ہے (۳) خود دماغ۔

نظام عصبی کا محیطی حصہ وہ ہے جو مرکزی حصہ کو جسم کے دیگر اعضا (مثلاً عضلات آلات حس اور غدودوں وغیرہ) سے مربوط و وابستہ کرتا ہے۔ یہاں ہم کو صرف آلات حس اور عضلات سے بحث کی ضرورت ہے۔ نظام عصبی کا وظیفہ یا کام یہ ہے کہ وہ دیگر اعضائے جسمانی کی حرکت میں تنظیم و ترکیب پیدا کرے۔ اس لئے ضروری ہے کہ ایک طرف تو اس کا تعلق عضلات سے ہو جن پر حرکت کا براہ راست دار و مدار ہے اور دوسری طرف یہ اپنے ماحول کے موثرات (روشنی، حرارت، آواز، میکا بجی دباؤ اور تصادم وغیرہ) سے اثر پذیر ہو کر عمل کرے۔ جسم کے بعض خلیات اس غرض کے لئے خاص طور پر موزوں ہوتے ہیں کہ ان کے خارجی موثرات سے متبیح ہو سکیں۔ آلات حس دراصل اسی قسم کے خلیا سے بنے ہیں جو خاص خاص اصناف ہیجرات سے خاص طریق پر متاثر ہوتے ہیں۔ مثلاً آنکھ کی روشنی اور کان

کی آواز وغیرہ سے۔ اس طرح نظام عصبی کے مرکزی حصہ اور عضلات کا تعلق عصبی تاروں پر موقوف ہے جو درحقیقت ایکس ہیں جو نخاع یا عصبیات سر کے عضلات کی طرف جاتے ہیں۔ ان ہی تاروں کے کچھ حر کی اعصاب بناتے ہیں۔ آلات حس کے ساتھ تعلق کسی قدر زیادہ پیچیدہ ہوتا ہے۔ ان کے درمیان عصبی تاروں ہی کا نہیں بلکہ پوری عصبیات کا واسطہ ہوتا ہے جس میں خلیاتی جسم اور اس کی شاخیں دونوں شامل ہیں۔ اب تک ہم نے صرف ان عصبیات کا ذکر کیا ہے جن میں خلیاتی جسم کی بہت سی شاخیں ہو جاتی ہیں۔ ان شاخوں میں سے صرف ایک تو دور تک جاتی ہے جس کو ایکس کہتے ہیں باقی سب خلیاتی جسم کے آس پاس ہی میں ختم ہو جاتی ہیں اور ڈینڈرون کہلاتی ہیں۔ ان کو کثیر الاقطاب عصبیات کہا جاتا ہے۔ لیکن عصبیات کی ایک اور بھی قسم ہے جس کی صرف دو شاخیں ہوتی ہیں جو خلیاتی جسم سے نکل کر مخالف سمتوں میں جاتی ہیں اور یہ دونوں حقیقتہً ایکس ہی ہوتی ہیں۔ مرکزی نظام اور آلات حس کا ارتباط دراصل انہیں عصبیات سے قائم ہے۔ ان میں سے ایک ایکس اور اس کے متجانسات تو آلہ حس کے خلیا کی طرف جاتے اور ان کے گرد اپنا جال بنا دیتے ہیں۔ دوسرا مع اپنے متجانسات کے نخاع یا دماغ کے خلیا میں داخل ہوتا اور بالآخر ان کے گرد جال بناتا ہے۔ اس عصب کا خلیاتی جسم یا تو آلہ حس کے آس پاس ہوتا ہے یا مرکزی نظام عصبی کے متعلقہ حصہ کے قرب میں۔ جہاں عصبی تہجات نخاع کی طرف جاتے ہیں جیسا دھڑا در اعضا کی جلد کے درجہ میں ہوتا ہے وہاں نخاع کے قریب ہی خلیاتی اجسام کے کچھ سے بنے ہوتے ہیں جن کو نخاعی سدہ کہتے ہیں۔ جن مقامات پر ان خلیا کے ایکسوں کے کچھ نخاع میں داخل ہوتے ہیں ان کو اعصاب نخاعی کی جڑیں کہا جاتا ہے۔ جن مقامات سے عصبی تاروں کے کچھ نخاع سے نکل کر عضلات کی طرف جاتے ہیں ان کو اعصاب حر کی جڑیں کہتے ہیں۔

اب ہم پھر مرکزی نظام کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور مجملہً یہ بیان کرتے ہیں کہ اس کے مختلف حصے جسمانی عمل کی تعین میں باہم کیوں کر عمل کرتے ہیں۔

در اصل ہم کو جس شے سے بحث ہے وہ عصبیات کے دوسرے مجموعوں کا نظامات دماغ کے ساتھ تعلق ہے۔ یہاں سب سے زیادہ قابلِ ملاحظہ بات یہ ہے کہ اعصاب درآور کے ذریعہ دماغ براہ راست ارتباطات حاصل نہیں کرتا اور نہ یہ براہ راست حرکی تہجات کو عضلات کی طرف بھیجتا ہے۔ یہ عصبیات کے سفلی مجموعوں سے اپنے آلات کے طور پر کام لیتا ہے۔ باعتبار مقام و منصب اس کو سارے نظام عصبی سے وہی نسبت و تعلق ہے جو نظام عصبی کو جسم کے ساتھ ہے۔ جس طرح نظام عصبی حیوانی حرکات کو پیدا کرتا، ان کو باہم ملاتا اور برابر کرتا ہے، اسی طرح دماغ نخاع راس نخاع دماغ اور عضلات کے دوسرے مجموعوں کے اعمال و افعال کو پیدا کرتا، روکتا، ملاتا یا جُدا کرتا ہے۔

اس دماغی تصرف کی ایک مثال اضطراری حرکت کی جزاً یا کلاً روک ہے جو بصورت دیگر سفلی مراکز عصبی کے مستقل عمل کی وجہ سے یقینی طور پر واقع ہوتی ہے ایسا اس وقت ہوتا ہے جبکہ ہم نامناسب یا بے محل چھینک، کھانسی یا جھپٹا ہی کو روک دیتے ہیں۔ اس کی ایک عمدہ مثال کراخ کا واقعہ ہے جو اپنے ہاتھ کو آگ میں اس وقت تک رکھے رہا تھا جب تک یہ بالکل جل نہ گیا۔ اگر نخاع کو اپنے اوپر چھوڑ دیا جاتا تو یہ ہاتھ کو فوراً کھینچ لیتا۔ لیکن اس اضطراری عمل کو ان تہجات نے روک لیا جو غشائے دماغ سے اٹھ رہے تھے۔

دماغ سفلی مرکزدوں پر اور بھی نہایت اہم طریقوں سے تصرف کرتا ہے۔ مثلاً یہ ایک موردنی اضطراری عمل کے خلاف کوئی حرکت بذاتِ خود کرا سکتا ہے۔ چھینک لیا کے برابر والی انگلی کو یہ بات حرکی یکسانی سے وراثتہ حاصل ہے کہ جب یہ اٹھتی ہے تو اس کے ادھر ادھر کی انگلیاں بھی اس کے ساتھ اٹھ جاتی ہیں۔ لیکن تھوڑی سی مشق کے بعد ہم اس انگلی کو تنہا بھی اٹھا سکتے ہیں۔ اس وقت اس کے اٹھانے میں ان تہجات کو دخل ہوتا ہے جو غشائے دماغ سے پیدا ہو کر عصبیات کے سفلی مراکز کے اس فعل کو روک دیتے ہیں، جس پر اضطراری حرکت کا دار و مدار ہوتا ہے۔

اس انفعالی یا تحلیلی فعل کے علاوہ غشائے دماغ ایک قسم کا ترکیبی فعل بھی انجام دیتا رہتا ہے۔ یہ اضطرابی و عصبی میکانیکیت کی نسبت سادہ و بسیط حرکات کو ترتیب دیتا، ملاتا، اور برابر کرتا ہے جس سے جسمانی عمل کی نسبت پیچیدہ و مرکب اقسام پیدا ہوتی ہیں۔ یہ اس قسم کے ہر حاصل کرنے میں ہوتا ہے جیسے مثلاً تیرنا یا ٹیکل چلانا یا برف پر پھسلنا وغیرہ ہیں۔ تیرنے میں ہاتھ پاؤں کی حرکات کی ترکیب یا ان کو ملانا سیکھنا پڑتا ہے، اور یہ سیکھنا ایک عصبیاتی عادت کی تشکیل اور غشائے دماغ میں عادی اعمال کے ایک نئے مجموعہ کی پیدائش کو مستلزم ہوتا ہے۔ اسی طرح کسی لفظ کے بولنے میں حرکات کی جس پیچیدہ ترکیب و تطبیق کی ضرورت ہوتی ہے اس کا انحصار بھی دماغ کے ایک خاص حصہ کے عصبی مہجان پر ہے۔ لیکن کسی لفظ کے صاف تلفظ کے لئے جن سادہ حرکات کو ملایا اور برابر کیا جاتا ہے انکا انتہائی دار مدار سفلی مراکز کے اضطرابی آلات ہی پر ہے۔

اس کو یوں بھی تبصیر کر سکتے ہیں کہ عصبیاتی کے دیگر مجموعات و نظامات اضطرابی حرکات کے علاوہ باقی تمام حرکات میں غشائے دماغ کے مبین ہیں۔ اسی طرح نسبت پیچیدہ قسم کی اضطرابی حرکات میں بھی جو مراکز اضافی طور پر اسفل ہیں وہ عموماً اعلیٰ کے معین ہوتے ہیں مثلاً نخاع راس انخاع کا۔ اس کو اکثر تنظیم فوج سے تشبیہ دی جاتی ہے۔ دماغ کے اصل مرکز کو ”مثلاً سپہ سالار کہہ سکتے ہیں۔ یہ اعلیٰ افسر سپاہیوں کے ایک دستہ کو کسی خاص جانب نقل و حرکت کا حکم دیتا ہے جس کا موازنہ ہم غشائے دماغ کے اس اصلی بڑے مرکز حرکی سے کر سکتے ہیں جو کسی عضو میں کوئی خاص حرکت پیدا کرنے کے لئے اس تک مہجان کو پہنچاتا ہے۔ لیکن جسطرح خود سپہ سالار ہر سپاہی کو انفرادی طور پر حکم نہیں دیتا اسی طرح غشائے دماغ بھی ہر انفرادی عضلہ کو مہجان نہیں بھیجتا۔ بلکہ یہ حکم پہلے ماتحت افسروں کو دیا جاتا ہے پھر وہ اپنے ماتحتوں کو حکم دیتے ہیں تاکہ افراداً فرداً یہ ہر سپاہی کے پاس پہنچ جاتا ہے جس کو وقت اور جگہ دونوں کے اعتبار سے اپنے رفقا کے ساتھ ایک ہی نظام میں حرکت کرنی پڑتی ہے۔ اسی طرح ماتحت عصبی مراکز بھیجات کو اس قابل بنادیتے ہیں کہ وہ متجانسات کے ذریعہ ان عضلات میں پھیل جاسکتے ہیں جو اسی طرح

مثل سپاہیوں کے باقاعدہ ترتیب کے ساتھ سکوڑتے یا حرکت کرتے ہیں۔ دوسری طرف اس کے بالعکس تہجات درآدر پر بھی یہی صادق آتا ہے۔ ”جس طرح فوج میں جب کوئی معمولی سپاہی سپہ سالار سے کچھ کہنا چاہتا ہے، تو وہ ایک یا متعدد ماتحت افسروں کے وسیلہ سے ایسا کر سکتا ہے، اسی طرح حسی تہجج کو بھی اعلیٰ مرکز تک پہنچنے کے لئے بہت سے خلیاتی منازل یا ماتحت مرکزدوں سے ہو کر گزرنا پڑتا ہے۔“

۴۔ نفسی و دماغی عمل کے نظام عصبی کے دیگر حصوں میں جو کچھ ہوتا ہے، اگر غشائے دماغ تعلق کی شہادت تجربی اور وسط دماغ کو متاثر نہ کر لے، تو اس کے شعور میں کسی قسم کا تغیر واقع نہیں ہوتا۔ دوسری طرف بعض دماغی اعمال کے تعطل و تغیر سے شعوری عمل میں تعطل و تغیر لازمی طور پر دیکھا گیا ہے۔ اس لئے ہم ایک عام نتیجہ یہ نکال سکتے ہیں، کہ انسان کی شعوری زندگی صرف غشائے دماغ ہی کے اندر براہ راست عصبیاتی اعمال کے ساتھ وابستہ و مشروط ہے۔

اس نظریہ کی ان نتائج سے اور بھی توثیق ہوتی ہے، جو افعال دماغی کے مقامات کی تحقیق سے حاصل ہوئے ہیں۔ اس تحقیق سے یہ معلوم ہوا ہے کہ غشائے دماغ کے ایک بڑے حصہ کو ہم علیحدہ علیحدہ ممتاز رقبوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، جو اصولاً دو اصناف کی تحت میں داخل ہیں۔ اولاً تو حرکی رقیات جن میں ہر ایک علیحدہ ممتاز طور پر ان عصبی تہجات کا محل ہوتا ہے جو یہاں سے براہ راست سفلی مراکز میں ہو کر بالآخر خاص خاص عضلاتی مجموعوں تک پہنچتے اور جسم کے کسی خاص حصہ کی حرکت کا باعث ہوتے ہیں۔ ثانیاً وہ حسی رقیات، جو پیاپیا انش حرکات میں صرف بالواسطہ اتنا دخل رکھتے ہیں کہ ان سے عصبی پہچان حرکی رقبوں میں پہنچتا ہے، لیکن ہر حسی رقبہ ممتاز طور پر ایک خاص قسم کی حس اور اس کے مطابق ذہنی تمثال سے وابستہ ہوتا ہے۔

پہلے ہم حسی رقبوں سے بحث کرتے ہیں۔ ان کی مقامیت کی تئیں کا اصول یہ ہے کہ کسی خاص صنف کی حسوں کا حسی رقبہ غنائے دماغ کے اس حصہ میں ہوتا ہے جہاں ان حسوں کے تہجات اپنے آلہ حس سے غنائے دماغ تک پہنچتے ہیں۔ دماغ کے ان حصوں کا مقامی فرق جن کا تعلق مختلف حسی تجربات سے ہے ان راستوں کی علیحدگی یا فرق پر مبنی ہے جو آلات حس سے اندر کی طرف آتے ہیں مثلاً وہ عصبی تہجات جن کی ابتدا شبکیہ چشم سے ہوتی ہے زیادہ تر دماغ کے اُس حصہ میں جاتے ہیں جس کو غنائے دماغ کے قفائی یا عقبی قطعہ سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اور اسی مقام پر وہ عصبی نظامات ہیں جن پر بصری تجربات منحصر ہیں۔ بعض وجوہ کی بنا پر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ پھر دو حصتوں میں تقسیم ہے، ایک حصہ اصلی حس کے لئے ہوتا ہے اور دوسرا بصری مثال کے لئے یعنی حس بصری کے اُس ذہنی احیا یا اعادہ کیلئے جو آنکھ کے واقعی پہنچ کے بغیر پیدا ہوتا ہے۔

اس امر کی شہادت کہ ایک جداگانہ مقامیت کا رقبہ خاص طور پر صرف بصری تجربہ سے تعلق رکھتا ہے بہت سے طریقوں سے حاصل ہوئی ہے جن میں وہ اختیارات بھی شامل ہیں جو جانوروں پر کئے گئے ہیں۔ یہاں صرف اس شہادت کا ذکر کافی ہوگا جو ان واقعات سے اخذ کی گئی ہے جن میں انسانی دماغ کا یہ حصہ خراب یا برباد ہو جاتا ہے۔ جس قدر یہ خرابی کم یا زیادہ ہوتی ہے اسی قدر کم یا زیادہ بصری تجربہ میں بھی نقص پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر دماغ کے ایک نیم کرہ مثلاً بائیں کا پورا عصبی قطعہ برباد ہو جائے تو مریض کو ہمیشہ کے لئے نیم کو رجشی کا مرض ہو جاتا ہے یعنی دونوں شبکیہ چشم کے نصف بائیں حصوں پر جو بصری ارتسامات ہوتے ہیں ان سے مرنی حس نہیں پیدا ہوتی۔ کیونکہ دونوں شبکیوں کے نصف بائیں حصے براہ راست صرف بائیں جانب کے عقبی غشا سے وابستہ ہیں۔ کبھی ایسا بھی دیکھا گیا ہے کہ جب کبھی اتفاقاً دونوں نیم کردوں کے عقبی غشا کو بہت زیادہ ضرر پہنچ جاتا ہے تو بصری حس ادراک اور تمثیل تقریباً بالکل برباد ہو جاتا ہے۔ اور اگرچہ دونوں کے بالکل برباد ہو جانے کا

کوئی واقعہ ہنوز پوری طرح مطالعہ میں نہیں آیا ہے، تاہم موجودہ شہادت کی بنا پر زائد حال کے تمام علمائے عضویات اس پر متفق ہیں کہ اگر ایسا ہو، تو مریض کی بصری حس، اور تھل کی سب قوتیں یقیناً بالکل باطل ہو جائیں گی۔

اس بصری رقبہ سے بالکل ہی ملا ہوا ایک اور رقبہ ہے جس کے متعلق امراض لغت یا زبان کے مطالعہ سے معلوم ہوا ہے کہ یہ لکھے ہوئے الفاظ کے ادراک سے خاص تعلق رکھتا ہے۔ اگر غشاء کے اس حصہ کو نقصان پہنچ جائے تو بصارت میں اور تو کسی قسم کا زیادہ فرق نہیں آتا البتہ لکھے یا چھپے ہوئے الفاظ کے پڑھنے کی قوت جاتی رہتی ہے۔ الفاظ نظر تو آتے ہیں، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا کاغذ پر بس کچھ نشانات سے بنے ہوئے ہیں۔

اسی طرح اس امر کی معقول شہادت موجود ہے کہ غشاء کے کم دیش صاف طور پر محدود رقبے آواز اور بو کے حسی تجربات سے تعلق رکھتے ہیں۔ نیز یہ تسلیم کرنے کی بھی وجہ موجود ہے کہ لمسی اور دیگر جلدی حسیں مع اپنی ان متعلقہ حسوں کے جو عضلات مفاصل اور اوتار سے آنے والے اعصاب درآد کے ہیمان پر مبنی ہیں، یہ سب خاص طور پر غشاء کے اُس حصہ کے ساتھ وابستہ ہیں جو حرکی رقبوں کے ٹھیک بیچھے واقع ہے، بلکہ ایک حد تک ان سے جڑا ہوا ہے۔

خود حرکی رقبوں کی بھی متین طور پر تحدید ہو چکی ہے۔ یہ غشاء کے اس حصہ میں مجتمع ہیں جس کو قبل از مرکزی یا صعودی القفاف کہتے ہیں۔ اوپر سے نیچے کی جانب یہ جس ترتیب سے واقع ہیں وہ اعضائے جسمانی کی ترتیب کے برعکس ہے۔ یعنی سب سے اوپر وہ رقبہ ہے جو پاؤں کی انگلیوں کی حرکت سے تعلق رکھتا ہے، اس کے بعد بچے با دیگرے اسی طرح وہ رقبے واقع ہیں جن سے ٹخنے، گھٹنے، ران، کندھے، کہنی، کلائی، انگلیوں، انگوٹھے، آنکھوں، کانوں، پپوٹوں، ناک، جبروں اور صوت اور چبانے کی حرکات تعلق رکھتی ہیں۔ ان رقبوں کی وسعت ان سے متعلق اعضا کی جسامت پر نہیں، بلکہ ان حرکات کی نزاکت، پیچیدگی و تنوع پر موقوف

ہوتی ہے جو ان سے صادر ہوتی ہیں۔ چنانچہ ہاتھ کی حرکات کے لئے جو غشائی رقبہ ہے، وہ گردن سمیت کل دمطر سے تعلق رکھنے والے رقبہ سے بڑا ہے۔ علیٰ ہذا انگوٹھے کے لئے جو رقبہ ہے، وہ اس سے بڑا ہے جو پوری گردن کے لئے ہے۔

حرکی رقبوں کا کام حرکات کی تخلیق و تنظیم تک محدود معلوم ہوتا ہے۔ یہ غالباً کسی حس، حسی تمثال یا اور کسی ایسی شے سے جس کو صحیح معنی میں ذہنی کہہ سکیں براہ راست تعلق نہیں رکھتے۔ ایک زمانہ میں یہ خیال تھا کہ غشا سے عضلات کی طرف جو عصبی تہجات باہر آتے ہیں، ان کا تعلق ایک خاص قسم کی حس سے ہوتا ہے، جس کو جہد و کوشش یا زور اعصاب کا حس کہتے ہیں۔ لیکن اب عام طور پر یہ خیال مردود ہو گیا ہے۔

اس خیال کی، کہ حرکی رقبے کسی حس سے براہ راست کوئی تعلق نہیں رکھتے حال ہی کے ایک اعتبار سے تصدیق ہوئی ہے، جو ڈاکٹر کشنگ نے کیا ہے۔ یہ تو میں پہلے ہی بیان کر چکا ہوں کہ جو غشائی رقبہ لمس اور اس کی متعلقہ حسوں سے تعلق رکھتا ہے اس کی اہمیت یہ خیالی ہے کہ یہ حرکی رقبوں کے عقب میں ان کے بالکل متصل واقع ہے۔ ڈاکٹر کشنگ کے پاس دو ایسے مریض آئے جن کے غشا کے حرکی اور لمسی دونوں رقبے کھل گئے تھے۔ موصوف نے دیکھا کہ حرکی رقبوں کو براہ راست متہیج کرنے سے ان کے مطابق جسمانی حرکات پیدا ہو سکتی ہیں۔ لیکن حس کوئی بھی نہیں ہوتی بخزان حسوں کے جو متحرک اعضا کی وضع میں جزدی تغیر پیدا کرنے سے ظاہر ہوتی ہیں، جیسا اس وقت ہوتا ہے جب کہ کوئی دوسرا شخص ان کو ہاتھ میں لیکر حرکت دیتا ہے۔ ”دوسری طرف یہ دیکھا گیا کہ لمسی رقبوں کے تہیج سے کوئی حرکت پیدا نہیں ہوتی، بلکہ ایسے متعین حسی ارتسامات ظاہر ہوئے، جن کو ایک مریض نے تو ٹھٹھرن سے مشابہ بتایا اور دوسرے نے صاف لمسی ارتسامات سے۔“

اس تجربہ سے اس خیال کی بھی تردید ہو جاتی ہے کہ حرکی رقبے براہ راست ارادہ سے وابستگی رکھتے ہیں۔ کیونکہ کسی عضو کی وضع میں جبری تبدیلیاں اور وہ جسے جو اس قسم کی تبدیلیوں سے پیدا ہوتی ہیں ان کو یقیناً ارادہ نہیں کہا جاسکتا۔ ارادہ کے

معنی تو کسی کام کی نیت یا عزم کے ہیں، نہ کہ محض حرکت کی پیدائش کے۔ ورنہ پھر تو ہر اضطرابی حرکت ارادہ ہو جائیگی اور خود عضلات کو ارادہ کا محل قرار دینا پڑے گا۔

غشائے دماغ کے صرف ایک حصہ کا نقشہ مرتب کیا جاسکا ہے جس میں حسی اور حرکی رقبوں کو اپنے خاص مقامی افعال کے ساتھ دکھایا گیا ہے۔ باقی کے متعلق تو ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ یہ ان عصبیات اور عصبیات کے مجموعوں پر مشتمل ہے جو نہایت ہی پیچیدہ طور پر خود باہر یگر اور حسی و حرکی رقبوں میں وابستگی کا رشتہ ہیں۔ غشا کے ان حصوں کو مراکز ایتلاف کہا جاتا ہے۔ شعوری زندگی کے ساتھ ان کا صحیح تعلق اب تک نہایت تاریکی میں ہے۔

۱۔ تعلق جسم و نفس کے جسم و نفس کے عام تعلق پر بحث کرتے ہوئے ہم کو خالص علمی یا متعلق علمی نظریات نفسیاتی سوال کو اس تعلق کی مابعد الطبیعیاتی توجہات سے علیحدہ رکھنا چاہئے۔ محض علمی (سائنٹیفک) نقطہ نظر سے تو ہم کو یہ معلوم کرنا ہے

کہ واقعات مشاہدہ سے کو نہ نا نظریہ یا مفروضہ قائم کیا جاسکتا ہے لیکن مابعد الطبیعیاتی کی رو سے جو نظریہ بھی اس طریق پر قائم کیا جائے اس میں ایسی مشکلات سے دوچار ہونا پڑتا ہے جن کے حل کے لئے مادہ اور نفس کی انتہائی ماہیت اور کائنات من حیث الکل کے اندر ان کے باہمی تعلق اور افعال کے بارے میں کسی نظریہ کا اختیار کرنا ضروری ہے۔

خالص علمی نقطہ نظر سے اصولاً دو مفروضات رائج ہیں، متوازنیت اور تعاملیت متوازنیت کا یہ مطالبہ ہے کہ عالم مادی اور اس کے اعمال و افعال سے بحث کرتے وقت تمام غیر مادی اسباب، عوامل و شرائط کو خارج کر دینا چاہئے۔ اس نظریہ کے بموجب مادی قوت کی حرکت و تقسیم کو تمام ترکیبی قوانین کے مطابق قوت کی سابقہ حرکت و تقسیم کا نتیجہ قرار دینا چاہئے۔

اس اصول کا نہ صرف بے جان غیر عضوی مادہ پر بلکہ جاندار اجسام خصوصاً انسان و حیوان کے دماغی واقعات پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ عصبیات اور ان کے مجموعے اسی طرح صرف مادی اشیاء ہیں جس طرح کہ ایک پتھر اور ایک عصبیہ سے دوسری عصبیہ میں تہجات کا پھیلنا اسی قدر ایک طبعی و کیمیائی عمل ہے جس طرح کہ

شمع کا جلنا۔ اس کی توجیہ کہ شمع کیوں کر جلتی ہے، سائنس کے نزدیک صرف مادی اشیا
 اور ان کے احوال و اعمال کے ذریعہ سے ہو سکتی ہے، اور کسی غیر مادی شے یا عمل
 کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس امر کی توجیہ میں بھی
 کہ عصبی تہیجات کیونکر پیدا ہوتے اور پھیلتے ہیں۔ یہی مانا جاتا ہے کہ خود نظام عصبی بقیہ
 جسم اور مادی ماحول کے گزشتہ احوال و اعمال کے سوا کوئی اور شے دخل نہیں ہوتی
 اب اگر ہم یہ فرض کریں کہ کسی غیر مادی عامل کے وجود یا وقوع کی بنا پر غشائے
 دماغ میں کوئی ایسا واقعہ ظہور پذیر ہوتا ہے، جو بصورت دیگر خالص مادی حالات
 کی بنا پر نہ ہوتا، تو طبعی توجیہ کا غیر منقطع سلسلہ ٹوٹ جاتا ہے، اور عالم مادی کے واقعات
 کی آفرینش میں ایک ایسا جزو شریک کر لیا جاتا ہے جو خود مادی نہیں ہے۔ لیکن شعور
 اپنی نوعیت کے اعتبار سے امتداد اور حرکت فی المكان سے بالکل متبائن نظر آتا ہے۔
 لہذا ایک ذی شعور وجود کو بہ حیثیت ذی شعور ہونے کے دماغی واقعات کی توجیہ
 میں شریک کرنا مادی اعمال کی توجیہ کے لئے ایک غیر مادی شے کو اختیار کرنا ہے۔
 دیاسلانی کو جلائے کی حرکت بعض خاص عضلات کے انقباض سے سرزد ہوتی ہے،
 اور عضلات کا یہ انقباض اُن عصبی تہیجات کے پھیلنے پر مبنی ہوتا ہے جن کی ابتداء
 غشائے دماغ میں ہوتی ہے۔ اب اگر ہم کہیں کہ یہ غشائی عمل سگریٹ سلگانے کی خواہش
 سے پیدا یا اس سے کچھ تغیر پذیر ہوتا ہے تو ہم اس عمل میں ایک ایسا عامل شریک
 کئے دیتے ہیں، جو مادی عالم کے سلسلہ سے بالکل ہی جداگانہ ہے۔ طبعی نقطہ نظر سے
 تو ہم کو یہی کہنا چاہئے کہ غشائی عمل کلیتہً اُن مادی شرائط پر مبنی ہے، جو اس کے ساتھ
 یا پہلے پائی جاتی ہیں۔ یہی سگریٹ جلائے کی خواہش تو اس کے متعلق ہم کو یہ کہنا چاہئے
 کہ یہ کسی نہ کسی طرح غشائی عمل ہی کے تعلق سے پیدا ہوتی ہے اور جہاں کہیں یہ یا اسکے
 مشابہ غشائی عمل واقع ہوتا ہے اسی قسم کی شعوری حالت پیدا ہو جاتی ہے۔ ہم کو یہ نہ
 کہنا چاہئے کہ اُن دماغی واقعات سے قطع نظر کر کے جو خواہش کے ساتھ ہوتے ہیں
 خواہش بذات خود عصبی تہیجات کی نوعیت و عمل پر کوئی اثر رکھتی ہے۔ مختصر یہ کہ ہماری
 شعوری زندگی کا ہر مخصوص واقعہ عصبی عمل کی روانی یا بہاؤ کے ایک مخصوص واقعہ سے
 وابستگی رکھتا ہے۔ اور چشمہ شعور کا ہر تغیر و تبدل اپنے یکساں قوانین کے مطابق

دماغی اعمال کے تغیر و تبدل سے طابق النعل بالنعل ہے۔ لیکن یہ تعلق ہمیشہ محض نگران و متلازم تغیر کا ہوتا ہے۔ کسی وقت بھی شعوری حالت ایک مستقل بالذات جز یا عامل کی حیثیت سے دخل ہو کر کسی ایسی شے کا باعث نہیں ہوتی جو دماغ میں طبعی و کیمیائی اسباب سے طبعی و کیمیائی قوانین کے مطابق واقع نہ ہوتی ہو۔

اس متوازنیت کے مد مقابل تعامل کا مفروضہ ہے۔ اس کی رو سے شعوری زندگی خود ایک مستقل بالذات جز ہے، جو عصبی پہنچات پر عامل و متصرف ہونے کی بنا پر ایسے اثرات کا موجب ہوتا ہے جن کی توجیہ محض مادی احوال و شرائط سے ممکن نہیں۔ اس خیال کی رو سے جب سگریٹ سلگانے کی خواہش کے بعد دیاسلانی رگڑنے کی حرکت واقع ہوتی ہے، تو یہ صرف ان دماغی اعمال پر مبنی نہیں ہوتی، جو خواہش کے ساتھ پائے جاتے ہیں، بلکہ اس میں خود خواہش کا عمل بھی شامل ہوتا ہے، جو عصبی واقعات میں تصرف و تغیر کرتا ہے، اور جس کی وجہ سے یہ واقعات وہ راستہ اختیار کرتے ہیں جو بذات خود نہیں اختیار کر سکتے تھے۔ غرض نظریہ تعامل کے بموجب غشائی واقعات اور ان کے نتائج کی ہدایت و رہنمائی شعوری غرض و غایت سے ہوتی ہے، تاکہ اس کے پورا ہونے سے تشفی حاصل ہو۔

اس کے برعکس اگر ہم متوازنیت کا مفروضہ قبول کریں تو ہم کو کائنات کی ساخت ایسی ماننی پڑے گی کہ جس میں عصبی اعمال یہ کام بذات خود انجام دیتے ہیں۔ ہم کو فرض کرنا پڑے گا کہ بغیر شعوری تصرف و رہنمائی کے یہ اعمال بذات خود ہی ایسا راستہ اختیار کرتے ہیں، جو شعوری زندگی کی غایتوں کو پورا کرتا ہے۔ ہم کو ماننا پڑے گا کہ سدیمی ہیولی اس قسم کا بنا ہوا تھا کہ طبعی و کیمیائی قوانین کے بموجب ایک ایسے سلسلہ تغیرات کا وقوع میں آنا لازمی و ضروری تھا کہ جب میں اس وقت سگریٹ کے سلگانے کی خواہش کرتا ہوں، تو میرا جسم میری ضروریات کو (دیاسلانی رگڑنے کی حرکت عمل میں لا کر) پورا کرتا ہے۔

اب ہم کو یہ تحقیق کرنا ہے کہ مشاہدہ و اعتبار کے واقعات سے ان ہر دو مفروضات کی کسی قدر تائید ہوتی ہے؟ سب سے پہلے تو اس بین واقعہ پر غور کر دو کہ شعوری زندگی براہ راست صرف غشائے دماغ کے بعض اعمال کے ساتھ

اس طرح وابستہ نظر آتی ہے کہ جب ان اعمال کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے (مثلاً بیہوشی کی دوا سو گھنٹے سے) تو شعوری زندگی بھی ختم ہو جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے واقعات کی دونوں احتمالات سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ ان سے اس خیال کی بھی تائید ہوتی ہے کہ شعور محض چند عصبی اعمال کا متلازم ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس خیال کی بھی کہ یہ عصبی اعمال شعور کی ناگزیر شرائط ہیں۔ مگر محض یہی اعمال ناگزیر شرائط نہیں بلکہ خود ان اعمال کے لئے ایسے خون کی فراہمی یا موت جس میں کسی جن موجود ہو ضروری ہے، کیونکہ اس کے بغیر نظام عصبی کے خلیا یا میں عمل تعمیر یا تغذیہ جاری نہیں رہ سکتا۔ لیکن یہ کہنا لغو ہو گا کہ صرف موت خون ہی عصبی تغذیہ کا واحد سبب ہے اور خود عصبیات اور ان کی مخصوص ساخت کو اس میں بالکل دخل نہیں، یا یہ کہ خود عصبیات فراہمی خون پر کسی قسم کا اثر نہیں کرتیں۔ اسی طرح سے ممکن ہے کہ جسم سے بالکل علیحدہ روح کا بھی وجود ہو جس کا اس کے ساتھ تعامل ہوتا ہو گو یہ روح جس شعوری زندگی کا محل ہے، اس کا وجود صرف خاص خاص ان عصبی اعمال کے ساتھ باقی رہ سکتا ہو، جو غشائے دماغ میں واقع ہوتے ہیں۔

دماغی مقامیت کے متعلق جن واقعات کی تحقیق ہوتی ہے، ان کی بنا پر بھی صورت حال میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ہوتا۔ کیونکہ ان سے صرف اتنا ہی نتیجہ نکلتا ہے کہ جب تک غشائے دماغ کے بعض محدود رقبے تہیج نہ ہوں اس وقت تک کسی قسم کی حس یا حسی تمثال کا تجربہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس سے یہ تو نہیں لازم آتا کہ حواس اور تمثالوں کے وقوع میں کسی اور شرط کو دخل ہی نہیں ہے۔ جس اور تمثالات بجائے خود اپنی نوعیت میں اس سے بالکل مختلف ہیں جو کچھ کہ غشاء میں واقع ہوتا ہے، جس سے قدرۃ کسی اور ایسے جز یا عامل کی موجودگی کی طرف ذہن جاتا ہے، جس سے ان کی اس خاص نوعیت کی توجیہ ہو سکے۔ طبیعیات کے نقطہ نظر سے طبیعی اسباب کے نتائج صرف طبیعی نوعیت ہی کے ہو سکتے ہیں۔ اس لئے جب مادی احوال و اعمال سے کوئی شے بالکل مختلف نوعیت کی پیدا ہو تو علمی نقطہ نظر سے اس کی پیدائش کو ہم یا تو کلیتہً ایک سرسبستہ راز اور ناقابل توجیہ شے کہیں گے، یا پھر کسی ایسے جزو کو شریک عمل قرار دینگے جو خود مادی نہیں ہے۔

ما بعد الطبیعیاتی نظریات و توجہات سے قطع نظر کر کے متوازنیت کا مفروضہ پہلی شق کو اختیار کرتا ہے۔ یہ شعور اور ان کی مختلف صورتوں کو بالکل بے پراسرار اور ناقابل توجیہ جانتا ہے۔ دماغی مقامیت کے واقعات ایک معنی کر کے اس مشکل کو کم کرنے کے بجائے اور زیادہ کر دیتے ہیں۔ کیونکہ ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ غنائے دماغ میں ایسے اعمال جاری رہ سکتے ہیں جو باوجود ان اعمال سے مشابہ و مماثل ہونے کے جو بالذات شعور سے وابستہ ہیں، پھر بھی شعور سے کوئی تعلق نہیں رکھتے جیسا کہ حرکی رقبوں کی شہادت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے پہنچنے کے باوجود کوئی شعوری تجربہ نہیں ہوتا۔ حالانکہ دماغی مقامات کی تحقیق میں ان حرکی رقبوں ہی کے نقشے سب سے زیادہ صحت و وضاحت کے ساتھ مرتب کئے جاسکے ہیں۔

ساتھ ہی یہ بھی ملحوظ رہے کہ غنائے بیشتر حصوں کے مخصوص مقامی اعمال کی ہنوز تحقیق نہیں ہوئی ہے۔ جو نتائج اب تک حاصل ہوئے ہیں گویا وہ بجائے خود نہایت ہی شاندار اور علمائے عضویات کی محنت و دقیقہ رسی پر دال ہیں تاہم مقابلہ بہت ہی حقیر ہیں۔ یہ صرف ان چند رقبوں کی دریافت تک محدود ہیں جن کا حصہ و تمثال کی بعض خاص اصناف سے تعلق ثابت ہوتا ہے لیکن ہماری ذہنی زندگی تمام تر صرف حوں اور تمثالوں ہی پر مشتمل نہیں ہے۔ اس میں توجہ، دیکھ بھلی، غرض، استقلال، مقاصد طلبی کی مسلسل کوشش، فکر، استدلال اور ارادہ وغیرہ بھی تو شامل ہیں۔ یہ ابھی محض مبہوم قیاس ہے کہ اعمال کی یہ مخصوص صورتیں خاص خاص غنائی حصوں کے مخصوص اعمال سے براہ راست وابستہ ہیں۔ حرکی اور حسی رقبوں کے علاوہ غنائے دیگر حصوں کے متعلق ہمارا علم صرف اس قدر ہے کہ یہ عصبیات کے ان مجموعوں پر مشتمل ہیں جو حسی رقبوں کو باہم گرا ایک دوسرے سے اور حرکی رقبوں سے ملائے ہیں۔

اگر نظریہ تعامل کو مان کر ہم یہ سوال کریں کہ شعوری عمل کے لئے دماغی عمل ناگزیر شرط کیوں ہے، تو اس کا جواب دینا چنداں دشوار نہیں۔ کیونکہ یہ بہر حال مسلمہ ہے کہ نفس اور باقی عالم کے مابین جسم ہی ایک واسطہ ہے، اور نفس جسم کے دیگر حصوں سے صرف اسی حد تک وابستہ ہے جس حد تک کہ یہ غنائے دماغ سے وابستہ ہیں لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ ذہنی افعال تمام تر نفس اور دیگر اشیاء کے تعامل ہی سے مشروط ہوں۔

اس لئے قدرۃ ذہنی عمل کو ہمیشہ دماغی عمل سے مشروط ہونا چاہئے۔

تجربہ واقعات پر اگر ایک عام فائر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ اس سے متوازیت کے مقابلہ میں تعامل کی تائید نہیں ہوتی۔ لیکن دوسری طرف تعالیمت بظاہر زیادہ قرین فطرت اور آسان مفروضہ معلوم ہوتا ہے۔ باقی متوازیت پر اگر زیادہ تفصیل نظر ڈالی جائے تو اس کا تصور اور بھی دشوار معلوم ہوتا ہے۔ نظریۂ متوازیت کا مدعا یہ ہے کہ نفسی حالات و حوادث کے ہر اختلاف و مماثلت کے ساتھ ان کے ہم زماں دماغی حالات و حوادث میں ان کے مقابل اختلاف و مماثلت پائی جاتی ہے۔ اب اگر اس کے یہ معنی لئے جائیں کہ نفسی واقعہ اور اس کے متلازم عضویاتی واقعہ میں کوئی ذاتی و نوعی مماثلت یا مشابہت ہے، تو متوازیت ایک لمحہ کے لئے بھی محض امکانی نظریہ کے طور پر بھی باقی نہیں رہ سکتی۔

نیز اگر اس کے یہ معنی لئے جائیں کہ نفسی پہلو کے اہم اختلافات کے ساتھ نسبتاً ایسے ہی اہم عضویاتی اختلافات بھی پائے جاتے ہیں تو بھی یہ مفروضہ بالکل ٹوٹ جاتا ہے۔ ایک لونی حس اور دوسری لونی حس میں جو کیفی اختلاف ہوتا ہے، خالص عضویاتی نقطہ نظر سے (کیا باعتبار نوعیت اور کیا باعتبار اہمیت) دماغ کا کوئی طبیعی کیمیادی عمل اس کے مماثل نہیں ہو سکتا۔ متوازیت صرف اس قدر دعویٰ کر سکتی ہے کہ عصبی خلیا کے عمل تعمیر میں کوئی نہ کوئی اختلاف ہمیشہ باقاعدہ طور پر نفسی اختلاف کے مقابل پایا جاتا ہے۔

جب ہم انفرادی شعور کی وحدت اور جاننے یا ارادہ کرنے والی ذات اور جانی یا ارادہ کی گئی شے کے تعلق کا نظام عصبی کے کسی ممکن تعلق کے ساتھ مقابلہ کرتے ہیں، تو اس تعلق کی سخت تجربی نوعیت اور بھی واضح ہو جاتی ہے۔ ایک ذی شعور ذات کی وحدت و عینیت اور اپنے واحد و عین ہونے کا اس کو جو وقوف ہوتا ہے، اس کے مقابل عضویاتی پہلو کیا ہو سکتا ہے؟ دماغ یا مادی عالم میں کسی ایسی شے کا تصور ممکن نہیں جو اس کے مماثل ہو۔ مادہ نامتناہی حد تک قابل تقسیم ہے، اس کا ہر وہ حصہ جس میں یہ منقسم ہو سکتا ہے، اسی طرح ایک ممتاز و مستقل مادی جوہر اور مادہ کا ایک علیحدہ جزو ہوتا ہے، جس طرح کہ کوئی دوسرا حصہ یا جزو۔ لیکن ایک ذی شعور

ذات کو مختلف ذی شعور ذاتوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ یہ صحیح ترین معنی میں منفرد اور ناقابل تقسیم ہوتی ہے جب میں ارغوانی رنگ کی حس کانیلے رنگ کی حس سے موازنہ کرتا اور ان کے فرق و مماثلت کو سمجھتا ہوں تو ان حسوں کو ایک دوسری سے ممتاز و جدا پاتا ہوں، لیکن میرا سمجھنا ایک جداگانہ فعل ہے جو ایک ایسی خاص قسم کی وحدت رکھتا ہے جس کے انضمامی عالم میں کوئی شے نہیں ہو سکتی۔ متوازنیت زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتی ہے کہ اس وحدت شعور کے ساتھ بعض عصبیاتی مجموعوں میں ہمیشہ ایک خاص قسم کی منظم اور گہری وابستگی پائی جاتی ہے۔ لیکن یہ وابستگی یا تعلق اپنی نوعیت میں دیگر مادی تعلقات سے ویسا بنیادی اختلاف نہیں رکھتا جیسا کہ وحدت شعور تمام دیگر وحدتوں سے رکھتی ہے۔ یہ تعلق دراصل نظام عصبی کے ان دیگر تعلقاً سے کوئی بنیادی اختلاف نہیں رکھتا جن کے ساتھ کسی قسم کا بھی شعور نہیں پایا جاتا کیونکہ اپنی انتہائی تحلیل کے بعد یہ تعلق تمام تر بس ایک عصبیہ سے دوسرے عصبیہ تک طبعی کیمیائی عمل کے پھیلائے پر مشتمل ہوتا ہے۔

علیٰ ہذا یہ بھی بالکل واضح ہے کہ جاننے اور ارادہ کرنے والی ذات کو جانی اور ارادہ کی گئی اشیاء کے ساتھ جو تعلق ہوتا ہے، مادی عالم کا کوئی تعلق اس کے مماثل نہیں ہوتا۔ مثلاً میں چین کی خانہ جنگی یا آسکر کے معنی یا چاند کے دوسرے رخ یا مجلس بلدی کے انتخابات دیروندہ میں اپنی رائے دینے کا خیال کرتا ہوں، تو یہ وہ اشیاء ہیں جن کو اس وقت میں مراد لے رہا ہوں۔ لیکن جب میں اس طرح ذہنی طور پر آسکر کا خیال کر رہا ہوں کہ یہ ایک معنی رکھتا ہے، تو ظاہر ہے کہ میرے جسم یا میرے دماغ کے عصبیات اور آسکر کے جذر میں اس کے مماثل کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔ مادی اشیاء جگہ یا مکان میں ایک دوسرے کے قریب ہو سکتی ہیں، ان میں بطور علت و معلول کے باہم فعل و انفعال ہو سکتا ہے، لیکن یہ مراد لینے یا نیست کرنے کے مماثل کوئی فعل انجام نہیں دے سکتیں۔ قابل متوازنیت کو صرف اتنا کہنے پر قناعت کرنی چاہئے کہ جب میں الف کا خیال کرتا ہوں تو اس وقت جو عمل میرے دماغ میں ہوتا ہے، وہ کسی نہ کسی طرح اس عمل سے مختلف ہے جو جب کا خیال کرتے وقت میرے دماغ میں ہوتا ہے۔

لہذا اگر متوازنیت کا وجود ہے، تو اس کی نوعیت تمام تر تجربی ہوگی۔ اس میں کسی ایسے قابل فہم اصول کی تو بہت ہی کم گنجائش ہے جس سے ہم یہ معلوم کر سکیں کہ اُن عصبی اعمال کی کیا نوعیت ہونی چاہئے، جن کے کوئی نفسی عمل مطابق ہوتا ہے۔ بلاشبہ صرف یہ امر بجائے خود خیال متوازنیت کو باطل ٹھہرانے کے لئے کافی نہیں، لیکن اگر انصاف سے دیکھو تو چونکہ یہ محض ایک امکانی نظریہ ہے اس لئے اس قسم کی باتیں اس کو نقصان ضرور پہنچاتی ہیں۔ کیونکہ اس تعلق کی نوعیت ذہن کو قوی طور پر اس جانب لے جاتی ہے، کہ نفسی اور دماغی واقعات کا متلازمانہ تغیر قدرت کا آخری قانون نہیں، بلکہ ایک تجربی اصول ہے، جو اپنی توجیہ کے لئے کسی اور جز کو مقتضی ہے۔ اور یہ جز وہی ہے جس کو بظاہر نظریہ تعامل پورا کرتا ہے۔ کیونکہ یہ جسم سے جداگانہ ایک ایسی شعوری ذات کو فرض کرتا ہے جو جسمانی واقعات کو برابر متاثر کرتی اور ان سے متاثر ہوتی رہتی ہے۔

درحقیقت متوازنیت کی ظاہری معقولیت زیادہ تر اس پر موقوف ہے، کہ کم از کم ایک اعتبار سے تو ذہنی اور دماغی عمل میں کامل حقیقی مماثلت ہے، جس کی بناء پر ہم ان کے تلازم کو ایک واضح اصول پر مبنی خیال کر سکتے ہیں۔ متوازنیت اس امر کو مانتی ہے، کہ عصبی عادت اور ذہنی ایتلاف (جسے ہم بالعموم ایتلاف تصورات کہتے ہیں) میں ایک حقیقی مماثلت اور منظم تطابق پایا جاتا ہے۔ جس طرح دھوئیں کا دیکھنا یا اس کا تصور آگ کے تصور کو پیدا کر دیتا ہے (کیونکہ گزشتہ تجربہ میں دھوئیں اور آگ متصل رہے ہیں) اسی طرح یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اُن عصبیاتی مجموعوں کا پہچان جو دھوئیں کے بالمقابل ہوتے ہیں اُن مجموعوں میں پہچان پیدا کر دیتا ہے جو آگ کے تصور کے مقابل ہیں (کیونکہ دماغ کی گزشتہ تاریخ میں ایک عصبی پہچان ان کے مابین اکثر گزر چکا ہے) پہلی نظر میں تو یہ خیال معقول معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم تفصیل کے ساتھ اس کو کام میں لاتے ہیں تو ایسی مشکلات کا سامنا ہوتا ہے، جن کی بنا پر آگے بڑھنا محال ہو جاتا ہے۔ یہ مشکلات (۱) ذہنی ایتلافات کی نوعیت و ماہیت اور (۲) حرکی عادات کی تشکیل کی بحث میں سامنے آتی ہیں پہلے امر کے متعلق تو یہ ہے کہ اگر تمام ذہنی ایتلافات کو براہ راست

حسوں یا تمثالوں کے ایٹلاف میں تحویل کیا جاسکتا (جیسا کہ دھوئیں، اور آگ کی صورت میں ہے) تو متوازنیت کے لئے یہ مسئلہ نسبتاً آسان ہوتا۔ دھوئیں کا دیکھنا آگ کے دیکھنے کیساتھ اکثر مجتمع و متصل رہا ہے، یعنی یا تو دونوں ایک ساتھ نظر آئے ہیں یا ایک کے بعد فوراً دوسرا سامنے آیا ہے۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ عصبیات کے یہ دو متوازنی مجموعے چونکہ اکثر ایک ساتھ پہنچے ہوئے ہیں، اس لئے ان کی بغل گیر یوں کی مزاحمت یا روک اس قدر کم ہو گئی ہے کہ ایک کا عصبی پہنچ فوراً بسرعت دوسری میں پھیل جاتا ہے۔ لیکن ہمارے ایٹلافات کا بہت بڑا حصہ اس خصوصیت سے محروم ہے۔ ان کا حصول صرف ایک ہی عام اصول کے تابع ہے، اور وہ یہ ہے کہ ایٹلافات کی وجہ سے حسب ضرورت ہم اشیا کے ایسے تعلقات ذہن کے سامنے لایا جاسکتے یا قائم کر سکتے ہیں جو ہماری دلچسپی اور توجہ کا باعث ہوتے ہیں۔ اس لئے اصلی اہمیت معنوی تعلقات کو حاصل ہے، نہ کہ حسوں اور حسی تشکلات کے محض اجتماع و اتصال کو۔ یہ تعلقات منطقی، ریاضیاتی، جمالیاتی، اخلاقیاتی وغیرہ طرح کے ہو سکتے ہیں۔ یہ مجرد یا مادی ہو سکتے ہیں۔ ان تمام صورتوں میں ایٹلاف کا کام یہ ہے کہ ہم گزشتہ ذہنی عمل کے نتیجہ کو محفوظ رکھ لیں، تاکہ ان تعلقات کے مطالعہ میں جو ذہنی مشقت ہم ایک بار اٹھا چکے ہیں اس کے اعادہ کی ضرورت لاحق نہ ہو۔ جب ہمارا ذہن اسے ب کی طرف بر بنائے ایٹلاف منتقل ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس سے پہلے ہم ا پر اس حیثیت سے توجہ کر چکے ہیں کہ یہ ب سے ایک خاص قسم کا تعلق رکھتا ہے۔ اور ب کی طرف انتقال ذہن اسی لئے ہوتا ہے کہ وہ اس تعلق کا ایک جزو ہے۔

اب متوازنیت کے لئے اصل مسئلہ یہ ہے کہ ان لاتعداد مخصوص تعلقات کے عصبی مقارنات بتلائے جائیں جن پر ایٹلاف موقوف ہوتا ہے۔ مثلاً میں لاطینی قواعد کی کسی کتاب میں یہ ایک جملہ دیکھتا ہوں، جس پر نگاہ پڑتے ہی مجھ کو وہ

لے انگریزی دلاطینی دونوں اقتباسات حسب ذیل ہیں: —

Tum pius Aeneas Umeris abscondere vestem”

اعلان یاد آجاتا ہے جو سینٹ جانس کالج کیمبرج میں میری نظر سے گزرا تھا۔ اب اگرچہ یہ سچ ہے کہ اعلان مذکور کے متعلق میں یہ جانتا تھا کہ انگریزی زبان کا مسدس وزن رکھتا ہے۔ لیکن مجھ کو ٹھیک اسی وقت یہ کیوں یاد آیا ہے؟ اس لئے کہ دونوں عروضی ساخت میں ایک دوسرے کے بالکل اس طرح مطابق ہیں جس طرح کہ مسدس تاکیدی مسدس مقداری کے مطابق ہو سکتا ہے۔ مگر ان دونوں کا یہ مابینی تعلق نہایت ہی تجریدی نوعیت کا ہے، یعنی صرف عروضی صورت یا وزن کے لحاظ سے یہ ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ لہذا سوال یہ ہے کہ عصبی تَعُد میں اس کے متوازی وہ کیا شے ہو سکتی ہے، جو عصبیات کے ایک مجموعہ کے ہرجان کو دوسرے کے ہرجان سے وابستہ کرتی ہے، کہ ان میں سے ہر ایک کا نفسی مقارن خاص خاص حسوں یا حسی تشالات کے مجموعوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

یا ایک اور مثال کے طور پر ان مصرعوں کو لو۔ کہ
 ”تھکی ہوئی روح کیلئے موسیقی اس سے زیادہ خوشگوار
 ہوتی ہے جتنا کہ تھکی ہوئی آنکھوں کیلئے پلوں کا بند کرنا“

یہاں عصبی تَعُد میں وہ کونسی شے اس ایملانی وابستگی کے متوازی پائی جاسکتی ہے، جو اس لطیف تمثیل میں مضمر ہے، کہ ایک خاص قسم کی موسیقی خستہ روح سے وہی تعلق رکھتی ہے، جو پلوں کا بند ہونا خستہ آنکھوں سے رکھتا ہے؟

یہ سچ ہے کہ دماغ میں جو کچھ ہوتا ہے اس کے متعلق ہم اتنے جاہل ہیں کہ اس کو ناممکن بہر حال نہیں کہہ سکتے، کہ مذکورہ بالا تصوری ایملافات کے متوازی کچھ عصبیاتی تعلقات نہیں پائے جاسکتے ہیں۔ لیکن جہالت کا یہ عذر حامیان متوازنیت کی بس آخری دلیل ہے ورنہ وہ بالکل بے بس ہیں۔ بہر نوع محض عصبیاتی تَعُد کا قانون بذات خود واقعات کی توجیہ کے لئے بالکل ناکافی ہے۔ اس لئے اب ہم کو عصبیاتی تَعُد کے خود اس قانون کی جانچ کرنا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا دیگر مفروضات اور خصوصاً شعوری عمل کی مستقل بالذات شرکت کے بغیر اس قانون سے زیر بحث

Smoking is not allowed in the courts and grounds of the college

صفحو گذشتہ:-

لہٹنی سن لوئیس ایڈاس مثال کو مسٹر میگڈوئل نے اپنی کتاب جسم و نفس میں استعمال کیا ہے۔

واقعات کی توجیہ ہو سکتی ہے یا نہیں۔

قانون بالا کا مدعا یہ ہے کہ ”کسی سلسلہ عصبیات سے جب کوئی عصبی تہج گزرتا ہے تو اس کے اندر ہمیشہ کے لئے کم و بیش ایک ایسا مستقل تغیر پیدا ہو جاتا ہے جو آئندہ اس تہج کے گزرنے کے لئے اس کی مزاحمت کو ایک حد تک کم کر دیتا ہے“ اب اگر اس قانون کو عصبیاتی تعودات کی کامل توجیہ قرار دیا جائے تو دور لازم آتا ہے۔ کیونکہ یہ قانون اس فرض پر مبنی ہے، کہ عصبی تہجات کے لئے پہلے ہی سے خاص خاص راستے بندھے ہوتے ہیں۔ جب ایک بار یہ فرض کر لیا گیا کہ عصبیاتی عمل اسے ب تک ایک خاص بنا بھا ہو اور راستہ اختیار کرتا ہے، تو عصبیاتی تعود کے قانون کی رو سے اسی قسم کے حالات میں جب نئے عصبی تہجات اس سے شروع ہونگے، تو یہ بھی وہی راستہ اختیار کرنے پر مائل ہونگے۔ اور جب قدر کثرت سے یہ اس راستہ سے گزر چکے ہونگے، اسی قدر پھر اسی راستہ سے گزرنے کا میلان ان میں سے زیادہ شدید ہوگا۔ لیکن قانون تعود سے اصلی وابستہ رائی تعین راہ کی تو کوئی توجیہ نہیں ہوتی۔ اس توجیہ کے لئے ہم کو کسی اور اصول کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ لہذا سوال یہ ہے کہ کیا عصبی نظام کی عضویاتی نوعیت بذات خود کسی ایسے اصول کو فراہم کر سکتی ہے؟ اس نقطہ نظر سے صرف یہی ایک خیال پیش کیا گیا ہے کہ جب عصبیات کے دو مجموعے ایک ساتھ یا یکے بعد دیگرے تہج ہوتے ہیں، تو ایسی صورت میں ایک مجموعہ سے دوسرے میں جانے کے لئے عصبی تہج کو کم مزاحمت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ لیکن اصل تو یہی صاف طور سے نہیں کھلتا کہ ایسا کیوں ہونا چاہئے۔ ثانیاً یہ نظریہ عصبیاتی تعودات کے تمام حقیقی واقعات پر حاوی نہیں۔

اس کی بہترین دو واضح ترین مثالیں ایسے افعال کے لئے کسب استقرا سے ملتی ہیں جیسے کہ چلنا، بولنا، تیرنا، ناچنا وغیرہ ہیں، ظاہر ہے کہ یہ افعال ان حرکات کی محض انفعالی تکرار سے تو نہیں حاصل ہو جاتے، جو زمانہ ماضی میں ہم سے اتفاقاً سرزد ہو گئی تھیں۔ بلکہ شروع سے لیکر آخر تک ان میں انتخابی فعلیت کو دخل ہوتا ہے، جس کی بدولت غیر موزوں حرکات خارج اور موزوں حرکات جاگزین ہوتی جاتی

جاتی ہیں۔ ہر قدم پر ان کے کرنے والے کی دلچسپی یا غرض و غایت کا ایک جز متصرف رہتا ہے جو ناپسندیدہ حرکات کو خارج کر دیتا اور پسندیدہ کو قائم رکھتا اور دہراتا ہے۔ پہلے پہل جب چلنا سیکھتا ہے، تو اس کی کامیابی اس کی کوشش کے مقابلہ میں بہت کم ہوتی ہے۔ پوری کامیابی کے لئے صرف چند عضلی انقباضات کا صحیح ترکیب و ترتیب اور تناسب کے ساتھ وقوع کافی ہے، جو اپنی غایت کو انتہائی سرعت و قطعیت و سہولت کے ساتھ حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن شروع شروع میں بعض غیر ضروری عضلات مڑھاتے ہیں، جن سے خلل پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح بعض ایسے ہوتے ہیں، جو صحیح ترکیب، اور صحیح تناسب کے ساتھ صحیح وقت پر نہیں مڑتے، جس کی وجہ سے فعل گڑبڑ ہو جاتا ہے۔ اب ظاہر ہے کہ اگر یہ ناکام حرکات بھی کامیاب اور موزوں حرکات کی طرح باقی رہتیں اور ان کا بھی اعادہ ہوتا رہتا تو بچہ کبھی بھی چلنا نہ آسکتا۔ بلکہ عمر بھر وہ اسی طرح ٹھوکریں کھاتا اور گرتا رہتا جس طرح کہ شروع میں ہوا تھا۔ یہی بعد کو تیرنے وغیرہ کے سیکھنے پر بھی صادق آتا ہے۔ اب جو اصول اپنے آپ کو صرف اس دعویٰ تک محدود رکھتا ہو، کہ عصبی اعمال کے اتصالات محض اس بنا پر دوبارہ ہونے کا میلان رکھتے ہیں کہ ایک بار واقع ہو چکے ہیں اس سے کبھی کامیاب طریقوں کے اس انتخاب اور ناکام طریقوں کے حذف کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

لہذا جس ذات سے ان افعال و حرکات کا ظور ہوتا ہے، اس کی غرض کے متصرفانہ اثر اور حیات شاعری کی غایات کی طرف رہنمائی کو بھی ایک اہم عامل یا جز تسلیم کرنا چاہئے۔ متوازنیت کے لئے سوال یہ ہے کہ آیا اس غایت پر مبنی تصرف کے لئے کوئی عضویاتی مقارن مل سکتا ہے۔ نفسی جز تو علانیہ زندگی کے ہر لمحہ میں ہمارے سامنے رہتا ہے، یہ ایک ایسی شے ہے جس کا وجود بذات خود معلوم ہے۔ باقی رہا اگر یہ کوئی اپنا عصبی مقارن یا متلازم رکھتا ہے، جیسا کہ ایک سچے قائل متوازنیت کو ماننا چاہئے، تو اس کا وجود یقیناً بذات خود معلوم نہیں ہے۔ بلکہ متوازنیت کے عام مفروضہ کی بنیاد پر اس کی موجودگی کا محض قیاس کیا جاتا ہے۔ کیا اس قیاس کو امکان غالب کا درجہ دیا جاسکتا ہے؟

عضویاتی معلومات کی موجودہ حالت میں کوئی ایسا قطعی و واضح مفروضہ نہیں ملتا جو معقول طور پر تمام واقعات کو محتوی ہونے کا دعویٰ کر سکے۔ یہاں بھی متوازنیت کو ہمارے اسی جہل عظیم کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے کہ دماغ میں جو کچھ ہوتا ہے اس سے ہم لاعلم ہیں۔ لیکن یہ عذر جہالت کوئی قطعی دلیل تو نہیں بن سکتا ہے۔ اگر ہم واقعات کو علیٰ حالہ ملحوظ رکھیں، تو فطری مفروضہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ غرض و غایت کا متفہم و انتہائی اثر ایک ایسا ممتاز جز یا عامل ہے جو عصبی تقودات کے قائم کرنے میں مستقل بالذات حیثیت سے عضویاتی شرائط کے ساتھ شریک عمل ہے۔

یہ خیال ایک لحاظ سے اور بھی قوی ہو جاتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ غرض یا دلچسپی اور توجہ صرف عصبیاتی عادتوں کے قائم ہوتے وقت موجود ہوتی ہے، باقی جس قدر عصبی راستے متعین و منضبط اور ان راستوں کے سے ہوتے جاتے ہیں جن پر کہ اضطرابی عمل مبنی ہوتا ہے، اسی قدر دلچسپی و توجہ معدوم ہوتی جاتی ہے جو ایک نہایت ہی معنی خیز واقعہ ہے۔ ”سب جانتے ہیں کہ جب انسان ابد کوئی عادت یا ایٹلاف قائم کرتا ہے، تو اس کو توجہ کے ساتھ کوشش کرنا پڑتی ہے کوشش اور مختلف مدارج عمل کا واضح طور پر شعور ضروری ہوتا ہے۔ لیکن بار بار کرنے سے یہ عمل خود بخود زیادہ صفائی و سہولت سے ہونے لگتا ہے اور غایات و مدارج یا رہنمائی کرنے والے ارتسامات کا شعور کم واضح ہوتا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ بالآخر جب کافی مشق ہو جاتی ہے تو کسی قسم کی کوشش و توجہ کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی ہے، نہ ہم کو اس توجہ و کوشش یا اس کے مدارج کا شعور ہوتا ہے، یا اگر ہوتا بھی ہے تو بہت ہی موہوم اور دھندلا، غرض دلچسپی و توجہ صرف اسی صورت میں پائی جاتی ہے۔ ”جیکہ عصبی خلا یا کے غیر پامال جنگل میں نیا راستہ بنانا پڑتا ہے۔“

اس کی سب سے واضح توجیہ یہی ہو سکتی ہے، کہ دلچسپی اور توجہ وہیں موجود ہوتی ہے جہاں غایت پر مبنی رہنمائی کے مخصوص کام کے لئے اس کی ضرورت

ہوتی ہے۔ اور یہاں عصبی اعمال کی شعوری توجہ و دلچسپی کے گزشتہ تعاون کی بنا پر اس قدر تربیت و تمرین ہو جاتی ہے کہ وہ بطور خود متعین و مفید راستہ اختیار کر سکیں تو بس ان کو خود اپنے اوپر چھوڑ دیا جاتا ہے۔ کوئی مشین، مثلاً گھڑی یا دفائی راجن جیپ ایک بار شعوری غایت کے مطابق بنا کر چلا دی جاتی ہے تو پھر اسی شعوری غرض کی تکمیل کے لئے یہ خود بخود اپنا کام کرتی رہتی ہے۔ یہی حال دماغی اعمال کا ہے کہ جب وہ ایک بار تصرف روح کے ماتحت منتظم و مرتب ہو جاتے ہیں تو بعد کو تعاون شعور کے بغیر خود بخود جاری رہ سکتے ہیں۔

تو کیا پھر متوازنیت کو ایک زبردستی کا بے بنیاد نظریہ قرار دیکر بالکل ہی رد کر دینا چاہئے؟ لیکن ایسا کرنا اس لحاظ سے سخت عجالت پسندی ہو گی کہ گزشتہ پچاس سال سے علماء حضویات و نفسیات کا یہی راسخ عقیدہ رہا ہے اور اب بھی تمام نظریات سے زیادہ اسی کو مانا جاتا ہے۔ باقی جن اسباب نے اس خیال کو علماء کے طبقہ میں اس درجہ مقبول و رائج بنا دیا ہے، وہ کچھ تو بڑی سی ہیں اور کچھ مابعد الطبیعیاتی نوعیت کے ہیں۔

علمی نیسعی پہلو سے اس کی اصلی محرک طبیعی واقعات کی نیسعی توجیہ میں تسلسل قائم رکھنے کی خواہش ہے، جو دماغ کے یہی اعمال کو کسی نفسی جز کے ساتھ مشروط تسلیم کرینے سے ٹوٹ جائیگا۔ یہ عام خیال، جس کو بصورت دیگر محض ایک جاگزین تعصب کہہ کر مسترد کر دیا جاسکتا تھا، استمرار قوت کے اصول کی بنا پر ایک خاص دلیل کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اس اصول کی رو سے انرجی یا قوت نہ تو پیدا ہو سکتی اور نہ فنا، بلکہ اس کی محض تقسیم ہوتی رہتی ہے۔ اب اگر مادی واقعات کی پیدائش میں کوئی غیر مادی جزہ شریک عمل ہو، تو اس شرکت سے وہ جس مادی نظام پر عمل کرے گا اس کی قوت مقدار کو یا تو بڑھائیگا یا کم کر دے گا، اور اس طرح استمرار قوت کا قانون ٹوٹ جاتا ہے۔

تجربہ ہی طور پر تو اس دلیل کے لئے یہ جواب کافی معلوم ہوتا ہے کہ قانون استمرار قوت کا تعلق تمام تر ناعلمی مادی نظامات میں تقسیم قوت سے ہے۔ کیونکہ اس کا دعویٰ صرف یہ ہے کہ مادی اسباب قوت کو پیدا یا فنا نہیں کر سکتے۔ باقی

اس امر کے متعلق تو اس سے کوئی فیصلہ نہیں ہوتا کہ اگر غیر مادی جز عمل کرے تو کیا ہوگا لیکن اسی خیال کی بنیاد پر ان خاص نتائج سے ہو جاتی ہے جو جسم انسانی کی قوت کی تبدیلیوں کے بارہ میں اختیاری تحقیقات سے حاصل ہوئے ہیں۔ صریح تحقیق نے اس امر کو ثابت کر دیا ہے کہ انسانی جسم کی جو قوت کام، حرارت، کیمیائی تخلیقات وغیرہ کی شکل میں صرف ہوتی ہے اس کی مقدار اس خوراک اور آکسیجن کی قوت کے تقریباً بالکل برابر ہوتی ہے جس کو جسم جذب کرتا یعنی باہر سے حاصل کرتا ہے۔ لہذا اس کا لازمی نتیجہ ہی معلوم ہوتا ہے کہ اگر نفس جسم پر عمل کرتا ہے تو یہ مادی قوت کو گھٹایا بڑھا کر ایسا نہیں کر سکتا۔

کیا پھر یہ ماننا پڑے گا کہ جسم اور نفس میں کوئی تعامل ہو ہی نہیں سکتا؟ لیکن یہ کوئی ناگزیر نتیجہ نہیں ہے۔ کیونکہ تعامل کے ایسے طریقے ممکن تصور ہیں جن سے اصول استمرار قوت کا کوئی استدلال لازم نہیں آتا۔ ہو سکتا ہے کہ مادی قوت نفسی میں اور نفسی قوت مادی میں بدلتی رہتی ہو۔ یا یہ کہ نفس کا کام محض رہنمائی ہو، یعنی قوت کو گھٹائے یا بڑھائے بغیر یہ صرف اس کی تقسیم کی راہبری و تدبیر کرتا رہتا ہو۔ اس امکان کی لارڈ کیلون جیسے اکابر ائمہ طبیعیات نے تائید کی ہے۔ اور اس میں شبہ نہیں کہ یہ ایک استوار و قابل قبول نظریہ معلوم ہوتا ہے۔

نیز میرے نزدیک زندہ اجسام میں قانون استمرار کی جو اختیاری تصدیق ہوتی ہے وہ بھی اسی خیال کی مؤید ہے کہ دیگر صورتوں کی طرح اس خصوص صورت میں بھی مادی اعمال کی محض مادی شرائط ہی سے توجیہ ہونی چاہئے۔ اور اس نظریہ کو صرف اسی صورت میں ترک کرنا چاہئے جبکہ قطعی واقعات سے اس کی تکذیب ہو جائے۔

باقی متوازنیت کی تائید میں مابعد الطبیعیاتی دلیل جو پیش کی جاتی ہے وہ مادی اور ذہنی واقعات کے کلی اختلاف پر مبنی ہے۔ لہذا اور ب میں تعامل کے معنی یہ ہیں کہ ایک میں اس لئے تغیر ہوتا ہے کہ دوسرے میں ہوتا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ لہذا تغیر ب کے تغیر کا موجب کیوں ہوتا ہے؟ اگر لہذا اور ب

میں کوئی اور تعلق نہیں ہے، تو اس تغیر کی کافی وجہ نظر نہیں آتی۔ خود اس واقعہ کی نوعیت اور تعلیلی تعلق کے بارے میں ہم کو جو علم ہے اس کی بناء پر تو یہی کہا جاسکتا ہے کہ امکان تعامل کی توجیہ کے لئے یہ ضروری ہے کہ اور ب کے مابین کوئی خاص تعلق ہو۔ مثلاً تمام مادی چیزوں میں امتداد، وضع اور حرکت فی المكان کا تعلق مشترک ہے اور ان کے تعلیلی علائق تمام تر ان کے مکانی علائق ہی سے مشروط و ماخوذ ہوتے ہیں۔ لیکن نفسی واقعات اپنی نوعیت میں کچھ اس قدر مختلف ہیں کہ ان کے متعلق کسی طرح بھی یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ کسی نظام یا وحدت کی تحت میں طبعی واقعات کے ایسا ساتھ اتحاد و یکسانی رکھتے ہیں، جیسے کہ مادی اشیاء مکانی نظام کے تحت میں رکھتی ہیں۔ جب ہم تفصیلات کی طرف توجہ کرتے ہیں تو اس مشکل کی نوعیت واضح ہو جاتی ہے۔ یہ کہنا محض لغو معلوم ہوتا ہے کہ ریل گاڑیاں جذبہ مودت و دوستی کی بناء پر آپس میں ملی یا جڑی ہوئی ہوتی ہیں۔ لیکن جب ہم دماغ کی مخصوص صورت کی طرف لوٹتے ہیں تو کیا یہ نفویت کچھ کم ہو جاتی ہے؟ فرض کر دو کہ خاکستری مادہ کے مکسرات اس طرح پر مرکب ہیں کہ اگر اتفاقاً کوئی دباؤ وغیرہ پڑ جائے تو نسبتاً بسیط مرکبات میں منتشر ہو جائیں۔ کھانے کا تصور اس انتشار کو کیونکر روکے گا۔ ظاہر ہے کہ یہ صرف اس قوت کے اضافہ ہی سے ایسا کر سکتا ہے، جو کہ مکسرات کو باہم پیوستہ کئے ہوئے ہے۔ اچھا! ذرا سرخ لکڑی کے تصور کی نسبت تو خیال کر دو کہ وہ مکسرات کو باہم پیوستہ کئے ہوئے ہے۔ یہ بالکل ناممکن معلوم ہوتا ہے۔

یہ اشکال نہایت ہی حقیقی و واقعی معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس سے ایک ایسا مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے جس کا حل صرف کسی ایسے بیباکانہ مابعد الطبیعیاتی نظریہ ہی سے ممکن ہے جو مادہ اور نفس کی انتہائی ماہیت اور کائنات میں ان کے باہمی تعلق کی نوعیت کا فیصلہ کر سکے۔ باقی ہماری موجودہ غرض کے لئے تو یہ کہہ دینا کافی ہے کہ منطقی طور پر متوازنیت و تعاملیت دونوں کا ایک ہی مرتبہ ہے۔ اور دونوں کو یکساں مشکل کا سامنا ہے۔ بلکہ متوازنیت کی صورت میں یہ مشکل اور بھی زیادہ معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ ذہنی اور جسمانی تغیرات کے بالکل متوازی اور ساتھ ساتھ چلنے کے معنی تو یہ ہیں کہ ان کے مابین تعامل سے بھی زیادہ کوئی گہرا تعلق ہے۔ اور اسی لئے

متوازنیت کو تو اس شے سے مطابق کرنا زیادہ کٹھن ہو جاتا ہے جس کو دو مادہ و نفس کے مابین بے تھاہر طبع سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مزید برآں کوئی ایسا تشفی بخش مابعد الطبیعیاتی نظریہ نہیں نظر آتا جو تعالیت کو اتنا ہی قابل فہم نہ بناتا ہو جتنا کہ متوازنیت کو بناتا ہے۔

اس طویل بحث کا ماحصل یہ ہے کہ دماغ میں جو کچھ واقع ہوتا ہے چونکہ ہم اس سے قطعاً لاعلم ہیں اس لئے کسی ایک نظریہ کے موافق قطعی فیصلہ کرنا بیباکی ہوگی۔ اصل یہ ہے کہ بعض اہم واقعات کی تعالیت سے بوجہ احسن توجیہ ہو سکتی ہے اور بعض کی متوازنیت سے۔

۶۔ دونوں نظریات ایک آخری سوال اور باقی رہ جاتا ہے جس پر غور کرنا ہے وہ کا اثر نفسیاتی عمل پر یہ کہ بحیثیت متعلم نفسیات نظریات تعامل و متوازنیت کے فرق کا ہم پر کیا اثر پڑتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں میں سے

کسی کے مان لینے سے بھی کوئی اہم فرق پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ نفسیات میں نفس و جسم کے تعلق کا نظریہ نفسیاتی تحقیق کے مواد پر مبنی ہونا چاہئے نہ کہ کسی اور شے پر۔ نفسیات کو خود اپنے مستقل طریق عمل کے مطابق وہ واقعات و ناگزیر مسلمات فراہم کرنے چاہئیں جن کے تابع ہونا اس قسم کے نظریہ کے لئے ضروری ہو۔

اس نقطہ نظر سے صرف ایک ہی بات ایسی ہے جس کا نفس و جسم کے تعلق کے ہر نظریہ کو پورا کرنا ضروری ہے اور جس کے بغیر کوئی نظریہ نفسیاتی نقطہ خیال کے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا۔ ہر نظریہ کو اتنا تسلیم کرنا ہوگا کہ غایات کے لئے شعوری کوشش (مع ہر ذہانت و دیکھسی کے جس کو یہ مستلزم ہوتی ہے) ان غایات کو حاصل کرنے کا ایک حقیقی اور ناگزیر جز ہے۔ اس کو پوری طرح تسلیم کرنا نہ صرف نفسیات کے لئے ضروری ہے بلکہ تاریخ و سوانح عمری، اجتماعی تعلقات اور اس عام علم کے لئے بھی (جس کے بغیر ہم اپنی روزمرہ کی زندگی تک نہیں بسر کر سکتے اور نہ اپنے افعال کو اس دنیا کے مطابق بنا سکتے جس کا ہم خود ایک جز ہیں) یہ ایک ضروری اور لازمی مسئلہ ہے۔

اگر ہم اس زمانہ پر نظر کریں جو انسان کے ابتدائے ظہور سے اس وقت تک

سیارۃ ارض پر گزر چکا ہے تو ہم کو معلوم ہو گا کہ اتنے عرصہ میں انسانی کوشش نے
 روئے زمین کی ہئیت بدل دی ہے۔ مثلاً اگر ہم لندن جیسے شہر میں گشت لگائیں تو اپنے ہر طرف
 ہم کو ایسی چیزیں نظر آئیں گی جو انسان (محض اس کے ہاتھوں نہیں بلکہ اس کے ذہن
 کا کارنامہ ہیں۔ ریل، تار، ٹیلیفون، شریں، مکان، دوکانیں، سیرگاہیں، باغات وغیرہ
 جن کی فہرست غیر محدود و غیر قتنا ہی ہے، یہ سب انسانی فکر و ارادہ ہی کے منظر ہیں
 جس زمانہ میں انسان اپنی زندگی غاروں اور درختوں میں بسر کرتا تھا، یہ چیزیں موجود
 نہ تھیں۔ بلکہ یہ ایک طویل عمل ترقی کا نتیجہ ہیں جس کو صرف شعوری کوشش یا غایت کی
 تدریجی تحقیق ہی سے ہم تعبیر کر سکتے ہیں۔

علاوہ بریں انسانی ترقی کا ایک اور اس سے بھی زیادہ اہم پہلو ہے، وہ یہ کہ شعوری
 کوشش نے اپنی تحقیق میں خود اپنی شکل بھی بدل دی ہے۔ اس نے خود اپنی تشفی کیلئے
 نہ صرف طرح طرح کے اور پیچیدہ وسائل ایجاد کر لئے ہیں، بلکہ اس کے ساتھ خود بھی
 طرح طرح سے متغیر و پیچیدہ ہوتی گئی ہے۔ مثلاً غار میں زندگی بسر کرنے والے انسان
 کے لئے چھانپنے کی کل ایک بیکار سی شے ہوتی، نہ صرف اس لئے کہ وہ اس کا چلانا
 نہ جانتا، بلکہ اس لئے بھی کہ وہ ان ضروریات ہی کو محسوس نہ کرتا جن کے پورا کرنے کیلئے
 یہ کل ایجاد کی گئی ہے۔ لیکن جوں جوں شعوری کوشش اپنے مدارج تشفی میں ترقی کرتی
 گئی، اسی طرح خود بھی بڑھتی اور پھلتی گئی، ایک احتیاج کے پورا کرنے میں دوسری
 احتیاج و غرض پیدا ہوتی گئی۔ واضح رہے کہ اس ساری ترقی میں نہ صرف یہ مضمحل ہے
 کہ شعوری ہستیاں واقعات کے تعین و تخلیق کی حقیقی فاعل ہیں، بلکہ یہ ہستیاں اپنی
 اس فاعلیت کو سمجھ کر عمل کرتی ہیں۔ در نہ اگر یہ محض اپنے کو منفعل جانتیں اور تمام تر
 خارجی قوتوں کا اپنے کو کھلونا سمجھتیں، تو اپنی ضروریات کے پورا کرنے میں ان سے
 ایک قدم بھی آگے نہ بڑھا جاتا۔

ظاہر ہے کہ تعلق جسم و نفس کا جو نظریہ، شعوری ہستیوں کے لئے خود ان کی ترقی
 اور خارجی دنیا کو ان کی ضروریات کے مطابق ڈھالنے کے منافی ہو، وہ دراصل آپ
 اپنی تردید ہے۔ تعالیت اس امتحان پر پوری اترتی ہے، کیونکہ اس کا قائل علانیہ
 بلا کسی ابہام کے اس امر کا مدعی ہے کہ ذہن و دماغ کو اپنے مطلب کے مطابق ڈھالتا

اور اپنی اغراض کے پورا کرنے میں بطور آلہ کے استعمال کرتا ہے۔ لیکن متوازنیت کیا کہتی ہے؟ کیا اس کا قائل شعوری فاعلیت کو محض ایک التباس کی حد تک نہیں پہنچا دیتا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام باتوں کا انحصار متوازنیت کے اصولی دعویٰ کی تعبیر پر ہے۔ ورنہ کسی خاص تعبیر سے قطع نظر کر کے بجائے خود اس کا دعویٰ محض اس قدر رہے کہ شعوری اعمال خاص خاص عصبی اعمال کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور دونوں میں کوئی تعامل نہیں ہوتا۔ اب اگر اس پر یہ اضافہ کر دیا جائے کہ شعوری اعمال محض غیر ضروری اور فضول شے میں جن کو بلا کسی قسم کا فرق پیدا کئے ہوئے ہم حذف کر دے سکتے ہیں، تو اس صورت میں شعوری فاعلیت کا بالکل خاتمہ ہو جاتا ہے اور متوازنیت کی یہ تعبیر ایسا دعویٰ ہے جس کی کسی طرح تائید نہیں کی جاسکتی۔

اس قسم کے دعاوی بڑے بڑے لوگوں نے مادیت، خود حرکتیت یا اتفاقیات وغیرہ کے ناموں سے کئے ہیں۔ ان میں اتفاقیات غالباً ایسا لفظ ہے جو اس دعویٰ کی نوعیت کو بوجہ احسن ظاہر کرتا ہے۔ اس کی رو سے شعور ایک ایسا فضول جز یا واقعہ خیال کیا جاتا ہے جو مادی اعمال کی ایک خاص حالت میں ناقابل توجیہ طور پر پیدا ہو جاتا ہے جس کو مادی قوانین علیت کے مطابق مادی شرائط کا معلول نہیں کہا جاسکتا ہے۔ اور جب یہ واقعہ پیدا ہو جاتا ہے تو کائنات کے کاروبار میں کوئی دخل نہیں رکھتا، بلکہ اس کا اثر اس کاروبار پر اس سے زیادہ نہیں ہوتا جتنا کہ مثلاً ریل کی سیٹی کا اس کی حرکت پر ہوتا ہے۔

لیکن یہ خیال کہ شعور ایک غیر ضروری اور بیکار پیداوار ہے، متوازنیت کا لازمی جز نہیں ہے۔ قائل متوازنیت کہہ سکتا ہے، بلکہ اس کو بجا طور پر کہتا چاہئے کہ میں فاعلیت شعور کا منکر نہیں بلکہ انشائی ہوں۔ میرا مدعا تو صرف اس قدر ہے کہ جہاں کہیں شعور ہوتا ہے وہاں ساتھ ہی ساتھ دماغی واقعات کا بھی ایک متوازی سلسلہ پایا جاتا ہے اور جب تک یہ سلسلہ نہ ہو اس وقت تک شعوری فاعلیت اپنے حصول مقصد میں کامیاب نہیں ہو سکتی۔ انسانی فعل ان دونوں اجزا کو غیر منفصل طور پر مستلزم ہوتا ہے۔

البتہ اس سے یہ سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ دو شرکاء کا جو اس طرح

غیر منفصل طور پر ایک دوسرے سے وابستہ ہیں ان کے بجائے خود علیحدہ علیحدہ وظائف ہم کیا قرار دیں گے؟ یعنی ایک طرف شعوری کوشش اور دوسری طرف عصبی عمل کا مخصوص و ممتاز وظیفہ کیا ہے؟ کیونکہ ان میں سے کوئی شے ایک کار بھی بیکار محض تو نہیں ہو سکتا۔ بظاہر متوازنیت کے لئے ایسی صورت میں صرف ایک راستہ نظر آتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اس کو انسانی فعلیت کے نتائج و حاصلات کے دو ممتاز پہلو تسلیم کرنے چاہئیں یعنی ایک طرف تو ان نتائج کو اجسام کی وضع و حرکت کے تغیرات اور انرجی یا قوت کی تقسیم خیال کیا جاسکتا ہے اور اس پہلو سے متوازنیت کے مطابق ان کی محض مادی احوال سے (جن میں بالخصوص دماغ کے عصبیاتی واقعات داخل ہیں) کامل توجیہ ہو سکتی ہے۔ لیکن دوسری طرف یہ مادی طور پر انسانی فکر و ارادہ کا مظہر ہونے کی بھی خصوصیت رکھتے ہیں۔ اس پہلو سے ان کی مادی احوال سے قطعاً توجیہ نہیں ہو سکتی بلکہ صرف شعوری ہستیوں کی فاعلیت سے ان کی توجیہ ممکن ہے۔

مثال کے طور پر شیکسپیر کا کوئی ڈراما لو۔ متوازنیت کے نظریہ کی بموجب۔ اگر ہم شیکسپیر کے نظام عصبی اور اس کے گرد و پیش کے حالات سے پوری طور پر واقف ہیں، تو یہ ثابت کر سکیں گے اس کے ہاتھ نے، اس کی زندگی کے ایک خاص زمانہ میں، فلاں کاغذ پر وہ سیاہ نقوش کیوں بنائے جن کو ہم بنظر اختصار ہمیلیٹ کا مسودہ کہتے ہیں۔ یہی نہیں، بلکہ شیکسپیر کے ذہن میں کسی قسم کے خیالات کی ادنیٰ موجودگی یا شائبہ کو تسلیم کئے بغیر ہم اس مسودہ کے ہر رد و بدل اور کاٹ چھانٹ کی توجیہ کر سکیں گے۔ لیکن جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں قائل متوازنیت اس کے باور کرانے میں، اس سے بہت زیادہ کا مطالبہ کرتا ہے، جتنا کہ نفس واقعات سے ثابت ہوتا ہے۔ فرض کر دو کہ جو کچھ وہ کہتا ہے اگر ہم اس کو مان بھی لیں پھر بھی ایک ایسی شے باقی رہ جاتی ہے جس کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ وہ شے ہی بذات خود ہمیلیٹ کا کھیل ہے۔ کیونکہ یہ کھیل بحیثیت کھیل کے محض اس مادی شے کا نام نہیں ہے، جو کاغذ کے چند صفحات پر سیاہ نقوش کی صورت میں نظر آتی ہے، بلکہ یہ نام ہے ان نقوش کی اس خاص ترتیب اور معنی کا، جس کی مادی احوال سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اس کی صرف ایک ہی توجیہ ممکن ہے، اور وہ یہ کہ شیکسپیر کے خیال و ارادہ نے اپنے کو ان لکھے ہوئے نقوش

میں ظاہر کیا ہے جو اس کے مقصد کا محض ایک واسطہ یا وسیلہ تھے۔

بخلاف اس کے طبیعیات کو وسائل و مقاصد یا غایات سے کوئی سروکار نہیں۔ غائی فعلیت کا تخیل تمام تر نفسیات کے ساتھ مخصوص ہے۔ یہ اس لئے کہ نفسیات ذہن کا تعلق مراد یا مقصود ذہن کے ساتھ مانتی ہے۔ یہ ذات شاعر اور اس کے مشور کے ذہن پر حیثیت شاعر و مشور کے ایک معاملت ہوتی ہے۔ ایک خاص صورت حال موجودگی کا یقین یا اور اک ہوتا ہے، اور ایک خاص تغیر کا اس کے متعلق خیال آتا ہے جو محض خیال ہی نہیں ہوتا بلکہ اس تغیر کی خواہش ہوتی ہے۔ یہی شے ذہنی فعلیت میں غایت پیدا کرتی ہے۔ وکیل متوازنیت یہ کہتا ہے، کہ ذہنی فعلیت ہمیشہ دماغ کے کسی مادی عمل کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے، اور یہ کہ خارجی دنیا میں تغیر پیدا کرنے کی جو قوت اس میں پائی جاتی ہے، وہ اپنے متوازن مادی عمل کے مطابق ہوتی ہے لیکن اگر پہلیت سے بچنا ہے، تو قائل متوازنیت کو یہ دعویٰ نہ کرنا چاہئے کہ محض مادی احوال سے بذات خود کامل توجیہ ہو جاتی ہے۔ کامل توجیہ صرف اسی صورت میں ہو سکتی ہے کہ نفسی اور طبیعی دونوں اجزاء کا لحاظ رکھا جائے۔ اگر ان میں سے کسی ایک کو چھوڑ دیا جائے تو مجموعی واقعہ کے صرف ایک ہی پہلو کی توجیہ ہوگی۔ عضویاتی اغراض کے لئے صرف مادی احوال کی یکطرفہ توجیہ اور نفسیاتی اغراض کے لئے صرف نفسی احوال کی یکطرفہ توجیہ کافی ہو سکتی ہے۔ لیکن نظریہ متوازنیت کی تقدیر پر خالص نفسیاتی یا خالص عضویاتی توجیہ کی دونوں صورتوں میں پوری حقیقت کا ایک اہم پہلو نظر انداز ہو جاتا ہے اور اس طرح حقیقت کے ایک پہلو کو نظر انداز کر کے کسی فرق کا نظریہ بھی قابل قبول نہیں ہو سکتا۔

لہذا ایک روشن خیال قائل متوازنیت مسودہ، ہمیلیٹ کی اس طرح توجیہ کریگا کہ مسودہ پر دو حیثیتوں سے نظر ڈالی جاسکتی ہے، جن میں سے ہر ایک سے اس کے صرف ایک پہلو کی توجیہ ہوتی ہے۔ اول تو ہمیلیٹ کو صرف مادہ کا جز کہہ سکتے ہیں، جو اپنی ایک خاص صورت میں عام مادی دنیا کے مشترک صفات پر مشتمل ہے۔ اس حیثیت میں اس کے وجود کی توجیہ محض مادی احوال سے ہو سکتی ہے جن میں وہ واقعات خاص طور پر شامل ہیں جو مادہ کے اس جز میں وقوع پذیر ہوئے ہیں جس کو ہم ٹیکسپیر کا دماغ کہتے ہیں۔

لیکن مسودہ محض مادی شے ہی نہیں ہے، بلکہ یہ ایک ایسے کھیل کا مسودہ ہے جو پڑھنے اور تمثیل و تنقید کر بننے کے لئے ہے۔ اس حیثیت کو پیش نظر رکھنے کے بعد صرف مادی احوال سے توجیہ کرنا قطعاً ناکام ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں جو شے اصلی ہے وہ ٹیکسپیئر کا عضو دماغ نہیں، بلکہ اس کا ذہن ہے۔ یعنی اس کا ایک ایسی ذات جو نائنچ سو جتنی ہے، محسوس کرتی ہے، ارادہ کرتی ہے اور وسائل کو غایات کے مطابق اختیار کرتی ہے۔ یہی ہے وہ بنی بر غایت نقطہ نظر جو نفسیات کی خصوصیت ممیزہ ہے اور ہم خواہ نظریہ متوازنیت کو اختیار کریں یا تعالیٰیت کو، لیکن اس سے غایت کے اس نقطہ نظر پر اثر نہیں پڑتا۔

کتاب اول

عام تحلیل

باب (۱)

ذات شاعر کا تعلق معروضات شعور سے

۱۔ تمہید | اس بریکنبری کی مختصر مگر مفید کتاب سے ایک مثال لیکر ہم اس باب کو شروع کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ ایک طالب علم استاد کی تقریر کے دوران میں اپنے پانچ منٹ تک کے تجربہ کو ضبط تحریر میں لاتا ہے، جس میں غالباً اس نے یہ لکھا ہے کہ میں تقریر کے الفاظ کے معنی کم و بیش سمجھتا اور اس کے دعاوی و دلائل کو تسلیم کرتا گیا، یا شاید کہیں کہیں دل میں اختلاف و اعتراض کرتا جاتا تھا۔ مزید براں ممکن ہے کہ اس نے یہ بھی لکھا ہو کہ میں مقرر کی طرف متوجہ تھا اور اس کی بحث کو سمجھنے کی کوشش کر رہا تھا یا یہ کہ مجھ کو تقریر میں مزہ آرہا تھا بحث میرے لئے دلچسپ تھی۔ اور میں ہمہ تن اس کی طرف متوجہ تھا۔ یا بخلاف اس کے اس نے یہ لکھا ہو کہ موضوع بحث میرے لئے غیر دلچسپ و باعث تنفص تھا، اور مسرت کی جگہ مجھ کو بے لطفی سی ہو رہی تھی طبیعت بھاگتی تھی اور میں توجہ نہیں کر سکتا تھا۔

۱۔ مہادی علم النفس مصنفہ مس بریکنبری صفحات (۱۰ - ۱۱) -

اس تحلیل سے ان تینوں (وقوفی، فعلی، وانفعالی یا تاثری) اصولی صورتوں کی مثالیں مل جاتی ہیں، جو ذات شاعر اشیا، شعور کے ساتھ تعلق میں اختیار کرتی ہے۔ یعنی وہ قبول یا انکار یا شک کرتی ہے، جو حالت وقوف ہے، وہ توجہ کرتی ہے، جو حالت فعل ہے اور وہ خوش یا ناخوش ہوتی ہے جو حالت تاثر ہے۔

۲۔ فہم مجرد | ذات شاعر اور اشیا، شعور کے ان نسبتہ خاص تعلقات کی تہ میں ایک عام تعلق بھی پایا جاتا ہے جو ان سب میں مشترک اور سب پر مقدم ہوتا ہے۔ کیونکہ وقوف، طلب و تاثر تینوں حالتوں کے لئے ضروری ہے کہ ذہن کے سامنے کوئی نہ کوئی ایسی شے ہو جس سے اُن کو سروکار ہو۔ شعور میں کسی شے کی محض موجودگی کو ظاہر کرنے کیلئے (بلا اس کے کہ اسی سے شاعر و شعور کا کوئی خاص تعلق ظاہر ہو) بہترین موزوں اصطلاح ”فہم مجرد“ کی معلوم ہوتی ہے۔

خیال ہو سکتا ہے کہ ”فہم مجرد“ حقیقت وقوف ہی کی تحت میں داخل ہے۔ لیکن واقعات پر اگر ذرا غائر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ وقوفی یا نظری حالت میں نفس کا اپنے مافی الذہن کے ساتھ زیادہ خاص تعلق ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ یا تو حکم یا شک یا محض فرض کو مستلزم ہوتا ہے۔ مثلاً ذہن کے سامنے ان الفاظ کا مفہوم ہے کہ ”چاند سبز پیر کا بنا ہے“ یا ”سبز پیر سے بن رہا ہے“۔ یہاں فہم مجرد کے لئے محض ان الفاظ کا سمجھ لینا کافی ہے۔ لیکن اس کے علاوہ یقین عدم یقین، شک یا فرض بھی پایا جاتا ہے۔ یعنی ”چاند سبز پیر کا بنا ہوا ہے“ اس کو یا تو واقعہ یقین کیا جاتا ہے، یا فسانہ یا اس کی تکذیب ہوتی ہے، یا یہ شبہ کیا جاتا ہے کہ واقعاً آیا ہے یا نہیں، یا پھر کسی غرض سے تھوڑی دیر کے لئے یہ فرض کر لیا جاتا ہے، مثلاً ہم یہ کہیں کہ ”اگر چاند سبز پیر کا بنا ہوتا تو دودھ کے فراہم کرنے کے لئے ایک گائے بھی ہوتی“ یا اسی طرح کوئی قصہ کہانی پڑھتے یا بناتے وقت ہم ایسی باتیں فرض کرتے ہیں۔

غرض جس شے کو ذہن سمجھتا یا مراد لیتا ہے وہ فہم مجرد کی تحت میں داخل ہے۔ میرے سامنے سبز بر کتاب رکھی ہے جس کو میں دیکھ رہا ہوں، یہ دیکھنے کی حد تک میرے ذہن کے لئے ایک شے یا معروض ہے۔ اسی طرح جب کبھی میں بقار روح کا خیال کرتا ہوں تو یہ بھی میرے لئے ایک معروض ذہن ہوتا ہے حتیٰ کہ جس وقت میں

لفظ "لا شے" کا استعمال کرتا اور اس کے ایک معنی قرار دیتا ہوں تو یہ بھی سیرے ذہن کا معروض ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا ہر اقل کے تصور میں بھی یہی ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ ادراک یا خیال کرنے کے معنی کسی شے ہی کے ادراک یا خیال کرنے کے ہیں۔ اور یہ شے صرف اسی لئے کہ اس کا ادراک یا خیال ہوتا ہے ذہن یا شعور کا معروض یعنی اس کے پیش نظر ہوتی ہے۔ جب ہم کسی سے یہ سوال کرتے ہیں کہ تم کس شے کا خیال کر رہے ہو؟ تو وہ یہ جواب دے سکتا ہے کہ چاند، کالج یا روح کا یا اپنے دانت کے درد کا خیال کر رہا ہوں۔ لیکن اس قسم کے جوابات درحقیقت نامکمل ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کے بعد ابھی اس قسم کے مزید سوالات کی گنجائش باقی رہتی ہے کہ تم چاند کے متعلق کیا سوچ رہے ہو؟ یا روح کے متعلق کیا خیال کر رہے ہو جس کے جواب میں اس قسم کی کوئی بات کہنی پڑتی ہے کہ مثلاً میں یہ سوچ رہا ہوں کہ چاند زمیں کو اپنی طرف کھینچتا ہے مدد جزر کا باعث ہوتا ہے سنہرے پیر کا بنا ہوا ہے یا موجود ہے۔ اسی طرح روح کی نسبت کہا جاسکتا ہے کہ میں یہ سوچ رہا ہوں کہ کیا یہ موجود ہے یا کیا یہ غیر فانی ہے ظاہر ہے کہ اس عجیب کے ذہن کے سامنے محض چاند یا روح ہی نہیں ہے بلکہ اس قسم کے جملوں کے معنی و مفہوم کہ "چاند مدد جزر کا باعث ہے یہ زمین کو کھینچتا ہے" "روح موجود یا غیر فانی ہے یا نہیں" خلاصہ یہ کہ ذہن کا پورا معروض نشر و فردی الفاظ میں نہیں، بلکہ صرف ایسے قصا یا کے ذریعہ سے ظاہر کیا جاسکتا ہے جو تصدیق یا تکذیب یا شک و فرض کے متحمل ہوں، یعنی اس صورت میں کہ "فلاں شے ایسی ہے" یا ایسی نہیں ہے۔

اس سے ہم کو ایک اور نکتہ کے سمجھنے میں مدد ملیگی جو ایک عالم نفسیات کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے البتہ اس پر پوری بحث تو منطق و مابعد الطبیعیات کے لئے مخصوص رکھنی چاہئے۔ معروض ذہن شعور کے لئے ایک عینیت قائم رکھتا ہے جو زمانہ اور تغیر سے آزاد ہوتی ہے۔ یہ عینیت معنی کی ہوتی ہے۔ حوادث شروع ہوتے اور ختم ہو جاتے ہیں۔ لیکن نفس جس چیز کو سمجھتا ہے وہ حادثہ (جس طرح کہ واقع ہوتا ہے) ہی نہیں ہوتا بلکہ وہ اسی حادثہ کا وقوع پذیر ہونا ہی سمجھتا ہے۔ اب اگرچہ خود حادثہ تو زمانہ میں شروع اور ختم ہوتا ہے، لیکن اس کی نفس وقوع پذیری زمانہ کی پابند نہیں ہوتی۔ مثلاً دائرہ لو کی لڑائی جون ۱۸۱۵ء کی ایک خاص تاریخ میں شروع اور ختم ہوئی، مگر اس تاریخ میں لڑائی کی نفس

وقوع پذیری کی حقیقت زمانی قیود کی پابند نہیں ہے۔ یہ امر کہ فلاں تاریخ میں لڑائی وقوع پذیر ہوئی آج بھی ایک حقیقت یا واقعہ ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے آنی جسانی تجربات و احساسات (جس طرح کہ وہ آتے جاتے ہیں) کبھی ذہن کے لئے کامل معروض نہیں ہو سکتے۔ بلکہ ہمارا معروض یہ ہوتا ہے کہ ”وہ موجود ہیں“ یا ان کا احساس ہوتا ہے یا وہ فلاں قسم کے ہیں۔ مثلاً میرے ذہن میں اس وقت جو درد ہو رہا ہے، یہ بطور احساس درو یا بالذات تجربہ کے وہ معروض نہیں ہے جس کو میں سمجھتا ہوں، بلکہ میں جس بات کو سمجھتا ہوں وہ یہ واقعہ ہے کہ مجھ کو اس درد کا احساس ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ امر کہ مجھ کو ایسا احساس ہوا ہے خود احساس کے ختم ہو جانے سے نہیں معدوم ہو جاسکتا، بلکہ اس کے محسوس ہونے کا واقعہ بجائے خود ایک مستقل وجود رکھتا ہے، یعنی جب کبھی میں اس کا خیال کرتا ہوں تو یہ بعینہ اسی واقعہ کا خیال ہوتا ہے۔ کسی وقت اس کے محسوس ہونے کا واقعہ نہ محسوس ہونے کے واقعہ میں نہیں تبدیل کیا جاسکتا۔

ہم کو فہم اور معروض فہم میں فرق کا لحاظ رکھنا چاہئے۔ فہم ایک ایسا واقعہ ہے جو خود ہماری ذہنی تاریخ میں وقوع پذیر ہوتا ہے، اور معروض نام ہے ایسے معنی کا جن کو جب کبھی بھی سمجھا جائے ہمیشہ ایک ہی رہتے ہیں۔ ہم ایک ہی خیال کا بار بار اعادہ کر سکتے ہیں جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بعینہ ایک ہی شے کو بار بار ہم سمجھتے اور مراد لیتے ہیں لیکن ہماری شعوری زندگی میں ترتیب کے لحاظ سے خیال کرنے یا سمجھنے کے افعال جداگانہ واقعات ہوتے ہیں۔ مثلاً میری فہم بار بار مختلف مواقع پر ایک ہی سرخ رنگ سے متعلق ہو سکتی اور اس کو ایک ہی سمجھ سکتی ہے۔ مگر ہر موقع کا ادراک جداگانہ ہوتا ہے۔ یہ ادراک میرے انفرادی تجربہ کی تاریخ میں علیحدہ و مستقل واقعہ یا حادثہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ بخلاف اس کے حسی صفت میری تاریخ تجربہ کا کوئی حادثہ نہیں، بلکہ ایک ایسا معروض ہے جس کا زندگی کے مختلف مواقع پر ادراک ہو سکتا ہے، اور جس کو باوجود اختلاف اوقات کے ایک ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ دوسری مثالوں سے یہ فرق واضح اور بھی زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر مجھ کو مثلث کا ادراک ہو تو ظاہر ہے کہ خود میرا ادراک مثلث نہیں ہوتا۔ یعنی اس میں اضلاع و زوایا نہیں پائے جاتے دوسری طرف جب میں مثلث کو دیکھتا ہوں

تو جو کچھ مجھ کو معلوم ہوتا ہے، وہ میرے انفرادی شعور کی تاریخ کا کوئی واقعہ نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک ہندسی شکل ہوتی ہے جو ایک بالکل مختلف شے ہے۔ علیٰ ہذا ایک لمحہ کے اندر میں ازلیت کا خیال کر سکتا ہوں، ظاہر ہے کہ شعور کا یہ خاص تغیر جو ازلیت کا خیال کرنے سے پیدا ہوتا اور پھر بعد کو فنا ہو جاتا ہے، وہ خود ازل یا ازلی نہیں ہوتا۔ اسی طرح سے میں عدم کا خیال کر سکتا ہوں جو ایک واقعی وجود دیکھنے والا خیال ہوتا ہے اور شعور کے وہ حالات جو اس خیال کی مخصوص نوعیت کا باعث ہیں، وہ بھی واقعی ہی موجود ہوتے ہیں۔ لہذا ان کو اس معروض فہم کا عین تو نہیں کہہ سکتے جو عدم وجود ہے۔ خود معروض انفرادی شعور کے ان تغیرات موجودہ کا کبھی بھی عین نہیں ہو سکتا جن سے کہ اس کا وقوف ہوتا ہے۔

یہ بات خاص طور پر اہم و قابل لحاظ ہے کہ معروض کی اس عینیت پر اس کی پوری طرح فہم میں کمی بیشی کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ یہ فرق صرف ہمارے تعلق پر مبنی خیال کیا جاتا ہے جس سے معروض میں اور کسی قسم کا تغیر پیدا نہیں ہوتا۔ ایک ہی معروض ہوتا ہے جو پہلے ذہن کے سامنے پوری طرح نہیں آتا اور بعد کو آ جاتا ہے۔ مثلاً تم کل کے واقعات یا اقلیدس کی پانچویں شکل یا تعلق جسم و نفس کی نسبت جو کچھ جانتے ہو اس کو اپنے ذہن کے سامنے لانے کی کوشش کرو، تو پہلے تمہارا خیال نسبتہ مبہم و غیر مکمل ہوتا ہے، لیکن جب تم مزید غور کرتے ہو، تو رفتہ رفتہ تفصیلات ذہن میں آنے لگتی ہیں۔ ایک معنی کر کے تفصیلات نسبتہ نئے معروضات ہوتے ہیں، لیکن فہم میں جیثیت اس مجموعی یا کامل معروض کے مختلف اجزاء یا پہلوؤں کے آتی ہیں، جو کہ ابتدا سے تمہارے پیش نظر ہوتا ہو خواہ وہ کل کے واقعات ہوں یا اقلیدس کی پانچویں شکل یا جسم و نفس کے تعلق کا مسئلہ اسی طرح جب حواس کے سامنے آنے والی کسی شے مثلاً پھول کا تم مشاہدہ کرتے ہو، تو اس صورت میں بھی اس شے کے مختلف اجزاء و خصوصیات بتدریج مجلس و بصر وغیرہ کے سامنے آتے ہیں۔ لیکن ذہن شروع سے آخر تک برابر اپنے مجموعی معروض پھول کو ایک ہی خیال کرتا ہے، جس کا کبھی ایک پہلو ظاہر ہوتا ہے اور کبھی دوسرا۔ مختصر یہ کہ جب ہم کسی ایک شے کا مشاہدہ یا خیال کر رہے ہوں، تو اس کی معروضی عینیت میں کسی قسم کا فرق آئے بغیر یہ ہم کو مختلف پہلوؤں سے نظر آتا ہے۔ کبھی اس کا ایک پہلو

یا تعلق ضرور کے سامنے آتا ہے اور کبھی دوسرا درحقیقت مشاہدہ و فکر نام ہی ہے معروض کے نسبت سے پہلوؤں یا خصوصیات سے واقف ہونے کی کوشش کا۔ باقی جس حد تک کہ معروض پہلے ہی سے معلوم ہوتا ہے اس کی نسبت کچھ نہیں کرنا پڑتا ہے۔

پروفیسر ٹیچر نے ایک مثال دی ہے جس کو ہم توضیح مطلب کے لئے یہاں نقل کرتے ہیں۔ وہ اپنی کتاب کے پڑھنے والے سے کہتا ہے کہ ”کتاب بند کرو اور تمہارے سامنے جو مینر رکھی ہے ذرا اس کو نظر جھا کر دیکھو اور مسلسل اسی کا خیال قائم رکھنے کی کوشش کرو تو تم کو معلوم ہوگا کہ اس طرح خیال کو جائے رکھنا ناممکن ہے۔ آنکھیں ادھر ادھر ہکیں گی کبھی اس کی لکڑی کی نوعیت پر غور کرنے لگیں گی اور کبھی مینر پر جو چیزیں رکھی ہیں ان کا جائزہ لینے لگیں گی اگر تم اس کو روکو تو بہت جلد تم خالی الذہن ہو جاؤ گے اور مینر تمہارے لئے بالکل بے معنی سی سے ہو جائیگی۔ اس کے بعد فی الفور یہی یہ کیفیت ختم ہو جاتی ہے اور تم کو یاد آتا ہے کہ مجھ کو مینر کا خیال کرنا چاہئے تھا جس کی تم از سر نو کوشش کرتے ہو۔ لیکن پھر آنکھیں ادھر ادھر بہکنے لگتی ہیں اور جو کچھ پہلے ہو چکا ہے اسی کا پھر اعادہ ہوتا ہے۔“

اس مثال کا حاصل یہ ہے کہ کمال ذہنی سکون کوئی شے نہیں چنانچہ ٹیچر کہتا ہے کہ ”ذہن بہر آن متحرک رہتا ہے کبھی ساکن نہیں ہوتا“ کسی شے پر توجہ کرنے میں گو ہم اس کو شروع سے آخر تک برابر وہی شے جانتے رہتے ہیں تاہم اس کے مختلف پہلوؤں کو ہم سمجھتے یا سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

معروضات کی بحث میں نفسیات کے لئے اصل سوال یہ ہے کہ انفرادی ذہن کو اپنی زندگی کے کسی خاص وقت میں ان کی فہم کیوں کر ہوتی ہے؟ کوئی سوچنے والا جب کچھ سوچتا ہے تو وہ کونسی شے ہوتی ہے جو اس خاص وقت اس شخص کو اس کے سوچنے پر آکادہ کر رہی ہے؟ اس قسم کے مسائل سے بحث کرتے وقت وہ اصولی فرق پیش نظر رکھنا ضروری ہے جو ہم نے دو قسم کے معروضوں میں کیا ہے ایک تو وہ جو کہ احضار است ہوتے ہیں اور دوسرے وہ جو احضار است نہیں ہوتے۔ احضار است ذاتی و فوری تجربات کے طور پر واقعاً موجود ہوتے ہیں مثلاً جب گھٹتی بجتی ہے اور میں اس کی آواز سنتا ہوں تو

میری سوتی جس اس وقت میرے ذاتی تجربہ کے طور پر موجود ہوتی ہے۔ یہ اپنا تجربہ
 ہونے سے نہ پہلے موجود تھی اور نہ اس کے بعد موجود ہوگی۔ دوسری طرف یہ واقعہ کہ
 ایسی ہی آواز کا تجربہ اس سے قبل ہو چکا ہے اور ہو سکتا ہے ایسی شے ہے جس کا
 فی الحال کوئی ذاتی تجربہ نہیں ہو رہا ہے یہی خود کھنٹی اور اس کی حس آخر میں قوت پر
 صادق آتا ہے۔

اب ہم ایک عام اصول (کم از کم عارضی طور پر) یہ قائم کر سکتے ہیں کہ حضرات
 بواسطہ یا بلا واسطہ تمام معروضات کے سمجھنے کی لازمی شرط ہیں۔ بلا واسطہ جیسا کہ ذاتی
 تجربات کی حیثیت سے ان کے واقعی وجود کی صورت میں ہوتا ہے اور بواسطہ جیسا کہ
 اُن رجحانات کے ذریعہ سے ہوتا ہے جو تجربہ گزشتہ کے دوران میں قائم ہو چکے ہیں۔
 غرض جس شے کا ذاتی و فوری تجربہ نہیں ہوتا اس کا خیال کرنا تمام و کمال اس شے پر
 موقوف ہے جس کا ذاتی تجربہ ہو رہا ہے یا ہو چکا ہے اس طرح معروضات کے باقی
 تمام تغیرات و اختلافات جن کو نفس وقتاً فوقتاً سمجھتا رہتا ہے اپنے حضاری تجربہ کے
 تغیرات و اختلافات کے مطابق ہوتے ہیں۔ حضرات کا مقصد ہی یہ معلوم ہوتا ہے
 کہ اُن معروضات کے لئے راہ فکر کا یقین و شخص کریں جو خود حضرات نہیں ہیں۔
 ۳۔ حکم اور فرض اگر برف پانی سے بھاری ہوئی تو منطقات معتدلہ ناقابل سکونت
 ہوتے ہیں اس قضیہ پر یقین رکھتا ہوں اور اس کو بنانے میں

حکم لگاتا ہوں۔ لیکن اس قضیہ کے بنانے میں میرے ذہن کے سامنے دو اور قضیے
 ہوتے ہیں جن پر میں یقین نہیں رکھتا بلکہ ان کو غلط سمجھتا ہوں۔ میں ان الفاظ کے
 معنی کو سمجھتا یا ان کا خیال کرتا ہوں کہ ”برف پانی سے بھاری ہے“ اور ”منطقات معتدلہ
 ناقابل سکونت ہیں“ تاہم میں یہ حکم نہیں لگاتا کہ ”برف پانی سے بھاری ہے“ یا
 ”منطقات معتدلہ ناقابل سکونت ہیں۔ جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ پہلے میں برف اور
 پانی کے بعض خواص (پانی کی مالیت، برف کی صلابت اور اس ٹھنڈک پر جس میں کہ
 پانی جم جاتا ہے) پر صرف اتنا غور کرتا ہوں جس سے کہ یہ جان سکوں کہ ان الفاظ سے میری
 کیا مراد ہے۔ اس کے بعد مجھے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ان عام خصوصیات کو بجائے خود
 دیکھا جائے تو چند ممکن احتمالات کی کنجائش نکلتی ہے، خصوصاً اس کی کہ برف پانی سے

بھاری ہے یا ہلکا ہے۔ لیکن میں اپنے آپ کو ان میں سے ابھی کسی ایک احتمال کا پابند نہیں کر لیتا۔ نہ میں ابھی یہ سوال اٹھاتا ہوں، ان دونوں میں سے کون سا احتمال صحیح ہے۔ بلکہ میں جو کچھ کرتا ہوں، وہ یہ کہ ایک امکان کو صحیح فرض کر لیتا ہوں اور وہ یہ کہ برف پانی سے بھاری ہے۔ اس فرض ہی سے میں اپنے آپ کو ایک اور فرض پر مجبور پاتا ہوں، یعنی یہ کہ منطقات متبادلہ ناقابل سکونت ہیں۔

فرض کی یہ خصوصیت ہے کہ ذہن کو چند امکانات یا احتمالات میں سے حسب مرضی جن لینے کا اختیار ہوتا ہے۔ یہ ایک شق یا احتمال کو مانتے وقت اس امر سے آگاہ رہتا ہے کہ اسی طرح دوسری شقوں کو بھی فرض کر سکتا تھا۔ بخلاف اس کے یقین کی خصوصیت یہ ہے کہ جس شق کا یقین ہوتا ہے اس کا تعین خود ذہن نہیں کرتا بلکہ اس کے لئے متعین کر دی جاتی ہے۔ اسی کو ذہن پر اس معروض کی نوعیت ہی عائد کر دیتی ہے، جس سے کہ یہ بحث کر رہا ہے۔ اس صورت میں شک اور سوال کرنا کہنا چاہئے، کہ خود حالت یقین سے متعلق ہے نہ کہ فرض سے۔ یہ سچ ہے کہ جس حد تک ہم کو شک ہوتا ہے اسی حد تک مخالف مفروضات قائم کرنے کے لئے آزاد ہوتے ہیں۔ لیکن شک کا مابہ الامتیاز یہ نہیں بلکہ یہ ہے کہ خود یہ آزادی ہی ایک رکاوٹ معلوم ہوتی ہے جو ہم کو دور کرنا ہوتی ہے۔ جب تک یہ باقی ہے ذہن ایک متعلق حالت میں رہتا ہے۔ ہماری غرض تو یہ ہوتی ہے، کہ مختلف شقوں میں سے ایک کی صحت کا حکم لگادیں۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ ہم ذہن کے سامنے ایسے حالات لانا چاہتے ہیں جو اس شق کو عائد کر کے باقی سب کو مسترد کر دیں۔ مثلاً مجھ کو اس امر میں شک ہے کہ آیا میری مینر کی فلاں دراز میں کاغذات ہیں یا نہیں۔ میں اس صورت میں کسی ایک شق کو صحیح فرض کر سکتا ہوں، لیکن اس سے تسلی نہیں ہوتی، کیونکہ مجھ کو جس چیز کی یہاں ضرورت ہے، وہ فرض کی نہیں بلکہ حکم کی ہے۔ چنانچہ میں دراز کھولتا ہوں، اور اس سے جو تجربہ حاصل ہوتا ہے وہ ایک شق کو ذہن پر عائد کر کے دوسری کو رد کر دیتا ہے۔ بلاشبہ اگر دراز خالی ہے تو بھی میں اس میں کاغذات کا موجود ہونا فرض کر سکتا ہوں لیکن یہ فرض کرتے وقت تھوڑی دیر کے لئے میں نے اس نئی حقیقت کو نظر انداز کر دیا ہے جو دراز کے کھولنے سے حاصل ہوئی ہے۔

فرض کی حیثیت، جیسا کہ ہم کو اوپر معلوم ہو چکا ہے، احکام کے ماتحتی اجزا کی ہوتی ہے۔ لیکن تخیل کی صورت میں یہ تعلق الٹ جاتا ہے۔ اس میں ذہن کا اصلی وغالب رویہ فرض کا ہوتا ہے۔ قصہ یا افسانہ تصنیف کرتے وقت ذہن ایک فرض سے دوسرے فرض کی طرف بڑھتا جاتا اور ہر قدم پر اپنے ماقبل کی توسیع و تکمیل کرتا جاتا ہے۔ اور اس طرح جو پورا قصہ تیار ہوتا ہے، وہ خود بھی مفروضہ ہی ہوتا ہے جس پر یقین نہیں کیا جاتا نیز اس کا سننے یا پڑھنے والا بھی اس کو ایک قصہ سمجھ کر اس کے سلسلہ میں کیا کو محض فرضی ہی خیال کرتا ہے۔ مثلاً میں ایک ناول کے شروع میں یہ بیان پا جہلہ پاتا ہوں کہ ”جولائی ۱۹۱۷ء کی ایک شام کو میں نے پہلے پہل کپتان کا فن کو دیکھا جبکہ وہ نشہ میچ اول نول بجتا، مارکیٹ اسٹریٹ کی طرف آ رہا تھا اور بچوں کا ایک ہنگامہ اس کے پیچھے تھا“ یہ الفاظ پڑھتے وقت میری ذہنی حالت اس شخص کے متعلق جو یہ بیان کر رہا ہے، یا اس واقعہ کے متعلق جو بیان کیا جا رہا ہے، یقین عدم یقین، یا شک کی نہیں ہوتی ہے بلکہ میں پہلے ہی سے افسانہ سننے کے لئے تیار ہوں۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ میں پہلے ہی سے مصنف کے ان بیانات کو بطور فرضی اختراع یا سن گھڑت کے قبول کرنے کے لئے آمادہ ہوں۔ یہاں عدم یقین یا شک سے کوئی واسطہ ہی نہیں ہوتا کیونکہ مصنف یقین دلانا چاہتا ہی نہیں بلکہ اپنی رہنمائی میں محض کچھ مفروضات قائم کرنے کی دعوت دیتا ہے، جن کو قائم کر لیتا ہوں۔ باقی اگر کوئی مجھ سے یہ چاہے کہ میں اس افسانہ کو واقعہ سمجھوں تو میں فوراً بے یقینی یا شک کرنا شروع کر دوں گا۔

تاہم فرض کی حالت کسی صورت میں بھی حکم سے بالکل خالی نہیں ہوتی۔ مثلاً سر کوئلہ کا بیچ اپنا وہ ناول لکھتے وقت جس کا ہم اوپر اقتباس کر چکے ہیں جو نیک حیات انسانی اور وہ بھی انگلستان اور بالخصوص ڈیون شائر کی حیات انسانی سے بحث کر رہا ہے، اس لئے اس کو اپنے تخیلی واقعات مناظر و اشخاص بعض ایسے حالات کے مطابق قائم کرنا پڑتے ہیں جو محض فرضی نہیں بلکہ واقعی ہیں۔ علاوہ ازیں اس کو اپنے بیان میں ہمواری قائم رکھنا بھی ضروری ہے، جو کچھ وہ ایک صفحہ پر لکھتا ہے اس کو دوسرے صفحہ کے مطابق ہونا چاہیے۔ ایک فرض قائم کرنے کے بعد لازماً اس کے نتائج بھی ماننے پڑتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں حکم فرض کے ساتھ مل جاتا ہے اور

اپنے انتخاب کے دائرہ کو احتمالات کے اندر محدود کر دیتا ہے۔

ارتقاء دہنی کی ترتیب میں فرض یقین کے بعد آتا ہے۔ بچے میں یہ پہلے پہل اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب کہ وہ کھیل میں کچھ بنتا ہے مثلاً جب چھڑی ٹانگوں کے بیچ میں لیکر یہ ظاہر کرتا ہے کہ گویا وہ گھوڑے پر سوار ہے۔ علیٰ ہذا جانوروں کے کھیل میں بھی اس کا ظہور ہو سکتا ہے مثلاً جب دو کتے چھوٹ موٹ لڑتے یا شکار کرتے ہیں لیکن ایک دوسرے کو واقف گولی گزند نہیں پہنچاتے۔

۴۔ احساسی حالت ذہن کا اپنے معروضات کے ساتھ وقوفی تعلق اس غرض یا دلچسپی سے بالکل ایک ممتاز وجدگانہ شے ہوتا ہے جو اس کو

ان معروضات سے ہوتی ہے۔ ذہن کو اپنے معروضات سے اسی حد تک دلچسپی ہوتی ہے جس حد تک کہ یہ اس سے غیر متعلق نہیں ہوتے۔ اب دیکھو کہ کوئی معروضہ قطعاً غیر متعلق صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے (۱) جبکہ ذہن کو اس سے کسی قسم کی لذت یا خوشی و ناخوشی نہ پیدا ہو، نہ تو وہ اس کو پسند کرتا ہو، نہ ناپسند کرتا ہو۔ (۲) اور جبکہ نہ تو اس میں کسی قسم کی تبدیلی چاہتا ہو، اور نہ اس کے علیٰ حالہ غیر تبدیل رہنے ہی کا خواہشمند ہو۔ اس طرح کسی شے سے دلچسپی ہونے کی دو صورتیں ہیں (۱) تاثری اور (۲) طلبی۔ تاثر و طلب عموماً دونوں ایک ساتھ اور ایک دوسرے سے ملے جلے پائے جاتے ہیں۔ تاہم ان میں امتیاز کرنا بھی اہم و ضروری ہے۔ کیونکہ تاثر ہماری شعوری فطرت کے انفعالی رخ پر حاوی ہے اور طلب فعلی رخ پر۔ پہلے ہم تاثری حالت سے شروع کرتے ہیں جس کو بعض اوقات احساسی حالت سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ تاثری حالت کسی شے سے خوش یا ناخوش ہونے اس کو پسند یا ناپسند کرنے پر مشتمل ہوتی ہے۔ ہم کو خوشی یا ناخوشی ہونے کی ذہنی حالت اور خوشگوار یا ناگوار اشیاء یا معروضات میں جو فرق ہے اس کو نہایت احتیاط کے ساتھ ملحوظ رکھنا چاہئے جبکہ یہ کہتے ہیں کہ موسیقی، اکی، فٹ بال یا انگریزی مٹھائی کا کھانا یہ چیزیں لذائذ ہیں تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ ان سے کم و بیش مستقل طور پر ہمیشہ خوش گوار احساس پیدا ہوتا ہے۔ لیکن تاثری حالت خود اس خوشگوار احساس کا نام ہے جو ان اشیاء کے تعلق سے واقعاً محسوس ہوتا ہے۔ اس فرق کی اہمیت اس وقت پوری طرح

واضح ہو جاتی ہے جب ہم اس امر کا لحاظ کرتے ہیں (جو تاثری حالتوں کے لئے نہایت اہم ہے) کہ کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جس کو ہم ہمیشہ اور ہر حالت میں خوشگوار یا ناگوار کہہ سکیں۔ خوشگوار اشیاء ہمیشہ خوشی اور ناگوار اشیاء ہمیشہ ناخوشی کا باعث نہیں ہوتیں۔ بلکہ ان کا خوشگوار یا ناگوار ہونا ہماری مجموعی ذہنی زندگی کی تغیر پذیر حالت کے مطابق ہوتا ہے۔ شہد کا ذائقہ یا آسمان کا صاف نیلگوں رنگ اپنی نوعیت کے اعتبار سے ہمیشہ قریباً یکساں ہوتا ہے، لیکن ان کے متعلق احساسات ہمیشہ یکساں نہیں ہوتے۔ مثلاً اگر شہد کی ہم کو اشتہا ہو تو یہ خوشگوار معلوم ہوتا ہے ورنہ تو اس سے جی متلانے لگتا ہے۔ نیلا آسمان اگر ہماری طبیعت اسی سے لطف اٹھانے کے لئے اس وقت موزوں ہے تو باعثِ لطف ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر ہم افسردہ و کبیدہ خاطر ہوں تو عنایا اس سے ہماری افسردگی و کبیدگی میں اور زیادتی ہوگی۔ جو مذاق فرصت کے وقت اچھا معلوم ہوتا ہے وہی جس وقت کہ ہم کسی ضروری کام میں مشغول ہوں تو باعثِ اشتغال ہو سکتا ہے۔

ایک ہی شے کی تغیر پذیر تاثری قیمتوں سے بھی اس امر کی توثیق ہوتی ہے۔ کیونکہ ایک ہی شے کی تاثری قیمت ترکیب، تعلق و تقابل کے تغیرات سے بدل جایا کرتی ہے۔ مثلاً جبہ الوان و خطوط خوشنما معلوم ہوتے تھے وہی اختلاف ترکیب سے بدنام معلوم ہو سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں کسی شے کی تاثری قیمت بڑی حد تک اس کی تعداد و وقوع پر بھی مبنی ہے۔ بہتر سے بہتر نغمہ بار بار کی تکرار سے برا معلوم ہونے لگتا ہے۔ تیر کا گوشت لذیذ ہوتا ہے، لیکن اگر ہمیشہ تیر ہی کھانے کو ملیں تو ممکن ہے ان سے نفرت ہو جائے۔ اس کے برعکس نہایت ہی بد مزہ دوائیں عادت استعمال سے کم بد مزہ معلوم ہوتی ہیں۔ مختلف اوقات میں ہماری مجموعی حیات نفسی کی بنا پر تاثرات میں جو فرق واقع ہوتا ہے اس کا اضافی ہونا تاثری حالت اور حس کے مابین ایک خاص مابہ الامتیاز ہے، کیونکہ حس اپنے حاسہ کے یکساں نہج کی صورت میں ہمیشہ قریباً یکساں ہی ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ حس و تاثر میں ایک اور بھی خاص فرق ہے۔ اور وہ یہ کہ مختلف تاثری حالتیں مختلف حوس کی طرح ایک ہی وقت میں جمع نہیں ہو سکتیں۔ مثلاً ہم مختلف لونی حوس کو ایک ہی وقت میں علیحدہ علیحدہ امتیاز کے ساتھ محسوس کر سکتے ہیں۔

یہی حال لمسی اور صوتی حسوں کا بھی ہے۔ اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ یہ اصول ان حسی تجربات کے مرکبات یا مجموعوں پر صادق آتا ہے جو حواس مختلفہ سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً صوتی و لونی حسوں یا لونی و لمسی حسوں کے مرکبات پر جسی احضارات بلاشبہ پیچیدہ مجموعوں میں باہم مل کر پائے جاتے ہیں لیکن اس سے ان کی اپنی اپنی جداگانہ عینیت فنا نہیں ہو جاتی۔ مناسب حالات کے اندر غایت پیچیدگی کے باوجود بھی ان کا الگ الگ (گو باہم متعلق) امتیاز کرنا ممکن ہو۔ لیکن تاثری حالات اس طرح پہلو بہ پہلو مستقل طور پر موجود نہیں ہوتے، حتیٰ کہ ہم یہ کہہ سکیں کہ میں بوقت واحد خوشی اور اس کے ساتھ ہی ساتھ ایک بالکل ممتاز و جداگانہ احساس ناخوشی کا بھی رکھتا ہوں یہ صحیح ہے کہ ہم کو ایسی تاثری حالتوں کا بھی تجربہ ہو سکتا اور عموماً ہوتا ہے جو نہ محض خوشگوار ہوتی ہیں اور نہ بالکل ناگوار۔ ایسی صورت میں خوشگواری اور ناگواری ایک خاص ناقابل بیان طریق پر خلط ملط ہوتی ہیں مگر یہ احساس قابل تقسیم نہیں ہوتا۔ یعنی دو احساس الگ الگ نہیں معلوم ہوتے جس کا پہلو بہ پہلو تجربہ ہوتا ہو۔ اور صحیح طور پر صرف یہی کہا جاسکتا ہے کہ ایک ہی تاثری حالت ہوتی ہے جو ایک ساتھ باختلاف مدارج لذت و الم دونوں کی نوعیت پر مشتمل ہوتی ہے۔

اس بات سے انکار نہیں ہو سکتا کہ اس قسم کے تجربات برابر ہوتے رہتے ہیں افسردگی میں افسوس کا شائبہ ضرور ہونا چاہئے ورنہ یہ افسردگی نہ ہوگی۔ تاہم ایسی خستہ کا بھی وجود ہے جس کو خوشگوار افسردگی کہا جاسکتا ہے جب ہم کسی ایسے عزیز دوست کے الفاظ یا افعال یاد کر رہے ہوں جس کو موت نے ہم سے جدا کر دیا ہے تو بے اوقات ہمارا یہ تجربہ ایک خوشگوار پہلو رکھتا ہے جو اس کی جدائی کے غم کے ساتھ ناقابل تقسیم طور پر ملا ہوتا ہے۔ لیکن ہم کو خوشی و غم لذت یا الم کے دو ملحدہ احساس نہیں ہوتے اس صورت کا دو لونی حسوں کے تجربہ سے مقابلہ نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ مثلاً جب ہم ایک سرخ تحریر کو نیلی کے پہلو بہ پہلو دیکھتے ہیں۔ اس سے کہیں بہتر تشبیل اس تعلق میں ملتی ہے جو ارغوانی رنگ کو ایک طرف خالص سرخ اور دوسری طرف خالص نیلے سے ہے۔ ارغوانی رنگ ایک مفرد و سادہ حس ہے۔ یہ سرخ رنگ مثبت نیلے رنگ کی حس نہیں۔ جب موازنہ کیا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کیفیت کم و بیش نیلے اور نیز کم و بیش

سرخ رنگ سے مشابہ ہے یعنی یہ سرخی نائل نیلا یا نیلگوں سرخ ہے۔ چنانچہ اس نقطہ نظر سے مختلف ارغوانی رنگوں کو ایسے تدریجی سلسلہ میں ترتیب دیا جاسکتا ہے کہ ایک سرے پر یہ خالص سرخ بن جائیگے اور دوسرے پر خالص نیلا۔ یہی سرخی نائل اور نیلگوں سبز پر بھی صادق آتا ہے اور خاکستری پر بھی، کیونکہ وہ سفید و سیاہ کا مابین رنگ ہے اس طرح تاثری حالتیں خالص لذت اور خالص الم کے مابین ایک تدریجی سلسلہ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ باقی خالص تاثری حالتیں بہت شاذ پائی جاتی ہیں اور خالص لذت کا وجود تو خالص الم سے بھی کم ہوتا ہے۔

اس مسئلہ میں غلط خیال کی عمدہ مثال وہ تقریر ہے، جو شیکسپیر نے ”ہیمیلیٹ“ میں شاہ کلاڈیوس کی زبان سے ادا کی ہے شاہ موصوف اپنی بیوہ بھادج سے شادی کیوں اپنے دل کی کیفیت ان الفاظ میں ظاہر کرتا ہے کہ

”شکست خوردہ سرت کے ساتھ ایک مسرور اور دوسرا غمگینم آنکھوں“

جنارہ پر خوشی اور بیاہ پر غم نے رخ و شادمانی دونوں کے پڑے برابر کر دیے ہیں

شاہ کلاڈیوس اپنی اس تقریر میں جھوٹ ہی نہیں بول رہا تھا، بلکہ یہ جھوٹ ایک نفسیاتی استحالہ اور لغویت تھی۔ جب ایک آنکھ خوشی سے چمک رہی ہو تو دوسری غم کے آنسو نہیں بہا سکتی۔ نہ شادی و غم ترازو کے دو پٹروں کے وزن کی طرح الگ الگ بوقت واحد پائے جاسکتے ہیں۔

کیا کسی وقت ہمارا مجموعی شعور خوشی اور ناخوشی دونوں سے بالکل خالی ہو سکتا ہے؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب اول نظر میں شاید ہم قطعی طور پر اثبات میں دینا چاہیں یہ بظاہر ایسا ممکن معلوم ہوتا ہے کہ میں ایک پتھر کے ٹکڑے مٹی کے ڈھیر یا ہندسی شکل کی طرف دیکھوں اور میرے اندر ان سے خوشگوار یا ناگوار کوئی احساس بھی نہ پیدا ہو۔ لیکن ذرا غائر نظر سے دیکھا جائے تو اس جواب کی ظاہری مقبولیت بھی غائب ہو جاتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہم ان چیزوں کی طرف دیکھتے ہی کیوں ہیں؟ شاید اس لئے کہ جو مسئلہ اس وقت زیر بحث ہے اس کو اختیار سے ملے کر سکیں۔ لیکن اگر ایسا ہے تو ظاہر ہے کہ خود اس اختیار کا نتیجہ کم و بیش تشفی بخش یا غیر تشفی بخش ہوگا۔ کیونکہ یا تو ہم اس بات سے کچھ خوش ہونگے کہ ہمارے خیال کی تصدیق ہوگئی اگر تردید ہوئی تو کچھ نہ کچھ رنج ہوگا۔

باقی اگر ہمارے دل میں پہلے سے کوئی خیال نہ ہو تب بھی خوش یا ناخوش ہونا لازمی ہوگا اس لئے کہ ہم اپنے سوال کا جواب حاصل کرتے ہیں کامیاب ہوئے یا ناکام۔ غرض ان تمام حالات کو اگر ملحوظ رکھا جائے تو انتہائی جواب کو تاہ نظری پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔ بات یہ ہے کہ ہم نے معروض کے ساتھ اپنے مجموعی شعور کے تعلق کا لحاظ نہیں رکھا بلکہ اس کے صرف ایک ادنیٰ اور غیر اہم جزو کو لے لیا۔ اب فرض کرو کہ ایک ایسی شے ہے جس کے دیکھنے میں پہلے سے کوئی مقصد پیش نظر تھا بلکہ ہم کو اس کا محض اس لئے وقوف ہوا کہ آنکھوں کے سامنے آگئی۔ اس صورت میں کہا جاسکتا ہے کہ ہم اس سے بالکل بے تعلق ہیں۔ لیکن بہتری چیزیں ایسی ہیں جو ہماری آنکھوں کے سامنے آتی ہیں پھر بھی ہم کو ان کا وقوف نہیں ہوتا۔ جس قدر زیادہ ہم پہلے سے مشغول ہوتے ہیں اسی قدر زیادہ یہ ہماری نظر سے بچ جاتی ہیں۔ اب اگر کوئی ایسی حالت میں بھی ہمارے خیال کو اپنی طرف منقطع کر لے جب کہ ہمارا ذہن کسی دوسری شے میں مشغول ہے کہ اس نغمے میں خوش گوار یا ناگوار قسم کی کوئی نہ کوئی دلچسپی ضرور ہوگی۔ ورنہ اگر یہ ہماری توجہ کو منقطع نہ کر سکے تو ہم کو اس کا نہایت ہی خفیف اور ناپائدار وقوف ہوگا جو ہمارے مجموعی شعور کا صرف ایک ادنیٰ اور غیر اہم جزو ہوگا۔ اس طرح ہمارا مجموعی شعور خوشگوار یا ناگوار دلچسپی کو مستلزم ہو سکتا ہے اگرچہ اس کا یہ جزو اس خوشگوار یا ناگوار میں کوئی نمایاں حصہ نہیں لیتا۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ہمارا ذہن نسبتاً غیر مشغول اور گرد و پیش کی اشیاء کی طرف متوجہ ہونے کے لئے فارغ ہو۔ لیکن ان غیر مشغول حالتوں ہی کی یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ ایسی غیر اہم و حقیر چیزوں سے جو ہمارے حواس کو بلا کسی خاص مقصد کے ملتفت کرتی ہیں کم و بیش یا تو کچھ تفریح حاصل کرتے ہیں یا متنفس ہوتا ہے۔ بہر حال عمومی طور پر صحیح بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا مجموعی شعور مکمل یا بے تاثر کبھی نہیں ہوتا۔ طالب علم کو یہاں ایک عام منالط سے بھی متنبہ رہنا چاہئے۔ عموماً یہ سمجھا جاتا ہے کہ ہم صرف اسی صورت میں خوش یا ناخوش ہوتے ہیں جبکہ ہم کو یہ معلوم ہو کہ ہاں ہم اس وقت خوش یا ناخوش ہیں یا اس سے پہلے فلاں وقت تھے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہم ایسا صرف اسی وقت معلوم کرتے ہیں جبکہ خوشی یا ناخوشی خاص طور پر نمایاں ہوتی ہے۔ ورنہ خوشگوار اور ناگوار احساس کی ایک عام معمولی سطح

ایسی ہوتی ہے جس کو بے تاثری کی حالت خیال کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح اس وقت تک ہم کو گرمی یا سردی کا علم بھی نہیں ہوتا جب تک کہ یہ معمول سے زیادہ نہ ہو۔ علیٰ ہذا جس چیز کو ہم خاموشی کہتے ہیں، وہ مطلقاً نہیں بلکہ نسبتاً آواز نہ ہونے کا نام ہے۔ یہ بات اس وقت ظاہر ہو جاتی ہے جب ہم اس جگہ سے جس کو خاموشی سمجھتے ہیں، ایک اور ایسی جگہ بھیجے جائیں جہاں اس سے بھی کم آواز ہو۔ اس وقت پہلی حالت خاموشی کی نہیں معلوم ہوتی۔ حقیقت یہ ہے کہ آواز قطعی طور پر تو ہمارے تجربہ سے بہت ہی کم غائب ہوتی ہے۔ یہی حال اغلباً خوشی اور ناخوشی کا بھی ہے۔ یعنی ان میں سے ایک یا دونوں کسی نہ کسی حد تک ہر وقت موجود ہوتی ہیں اگرچہ ہم کو ان کی موجودگی کا علم ہمیشہ نہیں ہوتا۔ جب ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ خوشی یا ناخوشی فلاں ذہنی عمل سے تعلق رکھتی ہے۔ تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس عمل کی نوا یا اس کا لہجہ خوشگوار یا ناگوار ہے۔ ”نوائے تاثر“ کسی ذہنی عمل کی لذت یا الم کو ظاہر کرنے کے لئے ایک عام اصطلاح ہے۔

کیا خوشی اور ناخوشی کے علاوہ بھی کوئی احساسی یا تاثری حالت ہے؟ معلوم تو ایسا ہوتا ہے کہ ہاں ہے۔ جذبات مثلاً غصہ و خوف اور وحیات مثلاً محبت و نفرت اپنے سوا پوری طرح کسی دوسرے عنوان کے ماتحت لانا دشوار ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جذبہ (مثلاً غصہ) میں ایک طرح کا وقوف تو ہوتا ہے، لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ غصہ آنیکا مخصوص تجربہ پیش نظر معروض کی نوعیت پر براہ راست اثر کرتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ تجربہ احضار نہیں ہوتا۔ نیز غصہ میں نوائے تاثر بھی پائی جاتی ہے جو زیادہ تر ناگوار قسم کی ہوتی ہے۔ لیکن اس کی مخصوص کیفیت کو لذت یا الم میں تحویل نہیں کر سکتے۔ علاوہ بریں یہ بعض خاص فعلی رجحانات کو مستلزم ہوتا ہے۔ مگر اس میں ایک مخصوص و ناقابل تحلیل انداز شاعر ہونے کا بھی معلوم ہوتا ہے جس کی لذت و الم میں تحویل نہیں ہو سکتی اس لئے ہم کو یہی نتیجہ نکالنا چاہئے کہ غصہ کا مرکب جذبہ ایک خاص قسم کی ایسی احساسی حالت پر مشتمل ہوتا ہے جو خوش یا ناخوش ہونے سے ممتاز ہوتی ہے۔ یہی اور باقی جذبات کے لئے بھی کہا جاسکتا ہے۔

۵۔ طلبی حالت | شعور کو اپنے معروضات سے جو تعلق ہوتا ہے اس کی محض ایک خاص حالت ہونے کی حیثیت سے طلب نام ہے اس

خواہش کا کہ معرض میں فطری تبدیلی ہو یا یہ کہ بیباہ علیٰ حالہ ایسا ہی باقی رہے ظاہر ہے کہ اس تعریف کی بنا پر حالت طلب حالت وقوف سے جداگانہ شے ہے، لیکن تاثری حالتوں سے اس کا ممتاز یا جداگانہ ہونا، اتنا وقیع نہیں ہے کیونکہ اپنی کسی حالت سے خوش ہونا کیا اس کو علیٰ حالہ قائم رکھنے کی خواہش کے ہم معنی نہیں اور کیا کسی حالت سے ناخوش ہونا اس میں تبدیلی چاہنے کے مرادف نہیں؟ دو قسم کے واقعات پر غور کرنے سے یہ مسئلہ طے ہو سکتا ہے (۱) ایک تو وہ جن میں کہ تاثری حالت خود اپنے سے الگ طلب کو بطور شرط مقدم کے چاہتی ہے (۲) دوسرے وہ جن میں تاثری حالت غالب ہوتی ہے اور طلب اگر ہوتی بھی ہے تو بہت ہی کمزور اور دھندلی۔ پہلی قسم کی بہترین مثال کے لئے ہم ایک نہایت ہی شوقین طالب علم کی اس تکلیف کو لیتے ہیں جو اس کو اپنے مطالعہ میں رکاوٹ، اپنے شوق کی کتابوں اور اخباروں کے نہ ملنے یا شور و غل اور لوگوں کے ہاراج بولنے سے ہوتی ہے۔ اس مثال کے لئے یہ کہنا تو درست نہ ہوگا کہ طالب علم پہلے اپنی واقعی حالت کی وجہ سے تکلیف محسوس کرتا ہے باقی اس کی اپنے مطالعہ کو جاری رکھنے کی خواہش یا تو محض اسی تکلیف کا نام ہے یا یہ اس سے پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر وہ پہلے ہی مطالعہ کے جاری رکھنے کا خواہشمند نہ ہوتا، تو کتابوں اور اخباروں کا نہ ملنا اس کو تکلیف ہی نہ دیتا۔ یہ نہیں ہے کہ وہ پہلے پہل اس لئے مطالعہ کرنا چاہ رہا ہے کہ تکلیف محسوس کر رہا ہے۔ بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ دراصل وہ اس وجہ سے ناخوش ہے کہ مطالعہ کرنا چاہتا ہے اور نہیں کر سکتا۔ کامیابی اور ناکامی کی وجہ سے جتنی خوشیاں یا ناخوشیاں ہوتی ہیں وہ سب اسی قسم کی ہوتی ہیں۔ یعنی ان میں طلب پہلے ہی سے شرط ہوتی ہے اس لئے ان کو اس طلب کا مترادف کیا معنی اس کا باعث تک نہیں قرار دیا جاسکتا بلاشبہ ایسی بھی بہت سی مثالیں ہیں جن میں لذت و اہم اپنے سے مقدم کسی طلب و احتیاج کے تابع نہیں ہوتی بلکہ اصلی ابتدائی غصے ہوتی ہے۔ جب ایسا ہوتا ہے تو طلبی حالت تاثری حالت کے ماتحت ہوتی ہے۔ اور ابتداء کسی شے سے خوشی یا ناخوشی ہوتی ہے جس کو ہم لازماً علیٰ حالہ باقی رکھنا یا بدلنا چاہتے ہیں۔ لیکن جہاں ایسی صورت ہوتی ہے وہاں تاثری اور طلبی حالتوں میں فرق بھی زیادہ نمایاں

ہوتا ہے۔ تاثری حالت کا تعلق معروض کی اس حیثیت سے ہوتا ہے جس میں کہ یہ شعور کے سامنے اپنے کو فی الحال پیش کر رہا ہے۔ بخلاف اس کے طلبی حالت ایک خاص طور پر (جس کی مزید توضیح و تحلیل نہیں ہو سکتی) مستقبل کی طرف راجع ہوتی ہے یعنی ایک ایسی شے کی طرف جو ابھی ہے نہیں بلکہ جس کو ہونا ہے۔

ہماری شعوری ذات کا فعلی پہلو دراصل طلبی حالت سے تعلق رکھتا ہے۔ اس تعلق کی نوعیت نہایت محتاط توجیہ و تشریح کی محتاج ہے۔ ظاہر ہے کہ کسی شخص کا محض چاہنا خواہش کرنا یا جان بوجھ کر شعوری طور پر اس کا طالب ہونا بذات خود فعلیت کے لئے کافی نہیں ہے۔ بلکہ ہم کو یہ بھی بتلانا یا اضافہ کرنا چاہئے کہ فلاں قسم کے شعوری احوال فعلیت یا علیت کی قابلیت یعنی واقعات کے پیدا کرنے میں حوال کی حیثیت رکھتے ہیں۔

لیکن بذات خود تعلق علیت بھی کافی نہیں۔ مثلاً ایک شخص کسی پرندہ کو بندھنے سے مارنا چاہتا ہے کہ نادانستہ گوئی کسی آدمی کے لگ جاتی ہے جس کی موجودگی کی ایک مطلق کوئی خبر نہ تھی۔ اس نتیجہ کو اس شخص کی شعوری فعلیت کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا۔ حالانکہ ایک معنی کر کے یہ اس کی اس صریح خواہش کا نتیجہ ہے کہ یہ پرندہ کو مارنا چاہتا تھا۔ پھر بھی یہ اس کی شعوری فاعلیت سے اس لئے منسوب نہیں کیا جاتا کہ اس کے فعل کا یہ محض اتفاقی نتیجہ ہے۔ کیونکہ نہ تو وہ اس نتیجہ کا ابتداء خواہشمند تھا اور نہ اس کو وہ اپنی غایت کے حصول کا کوئی ذریعہ یا شرط سمجھتا تھا۔

غرض طلبی شعور محض اس لئے ہماری ذات کا فعلی پہلو نہیں ہے کہ یہ واقعات کے پیدا کرنے میں بطور علت کے عمل کرتا ہے بلکہ اس لئے بھی کہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے یہ خود اپنی تکمیل چاہتا ہے۔ علاوہ ازیں اس قسم کی علیت طلبی شعور کی ذاتی نوعیت سے ایسا تعلق رکھتی ہے کہ کسی اور شے میں یہ نہیں پائی جاسکتی۔ اس قسم کی حالتوں کے علاوہ جیسی کہ چاہنا خواہش کرنا یا طلب کرنا وغیرہ میں ہم اس علیت کے معنی کا کوئی تصور ہی نہیں کر سکتے۔ بلاشبہ ہم ایک خمیدہ کھائی کے متعلق یہ تصور کر سکتے ہیں کہ گویا یہ اپنے آپ کو سیدھل کرنا چاہتی ہے۔ لیکن ایسا کرنے میں ہم اصل مبہم طور پر کھائی کو ایک گونہ اپنی جیسی شعوری زندگی سے متصف کر دیتے ہیں۔

کامیابی اور ناکامی کے الفاظ مذکور بالا نوعیت کے شعوری فعل ہی کے تعلق سے
 باطنی بنتے ہیں، اور اس قسم کی فاعلیت کو ناکامی کا تصور بھی اسی قدر مستلزم ہے جتنا کہ
 کامیابی کا۔ جس وقت ہم نشانہ لگاتے ہیں تو خواہ یہ لگے یا نہ لگے، لیکن ہم دونوں صورتوں میں
 یکساں طور پر فاعل ہوتے ہیں۔ درحقیقت اس ذہنی فاعلیت کی مخصوص نوعیت ایسی
 سلسل آرائشوں کی صورت میں پوری طرح ظاہر ہوتی ہے جن میں کہ ناقص یا
 کامل کامیابی بتدریج جزوی ناکامیوں سے حاصل ہوتی ہے، مثلاً اس کٹری کو لوہے کے
 غزم و استقلال نے برابرٹ بروس کی بہت بندھادی تھی، یا خود بردس کی وہ مسلسل
 کوششیں جو اس نے اسکاٹ لینڈ کا تخت حاصل کرنے کے لئے کیں۔ ایسی صورتیں
 ناکامی تنوع سعی کے ساتھ غزم و ثبات کا باعث ہوتی ہے جس میں نسبت تشفی بخش
 طریق عمل جاری رہنے یا ان کا اعادہ ہوتا رہتا ہے۔ باقی جو طریقے نسبت غیر تشفی بخش
 ہوتے ہیں وہ متروک یا متغیر ہوتے جاتے ہیں، اس حالت میں شروع سے آخر
 تک برابر طلبی شعور ایک ایسے رجحان کی طرح عمل کرتا ہے جو خود اپنی تکمیل چاہتا ہے۔
 لیکن یہ شخص رجحان ہی ہوتا ہے، کیونکہ آخری نتیجہ کا انحصار صرف اسی پر نہیں بلکہ دیگر
 عوامل کے تعاون پر بھی ہوتا ہے، اور جہاں ان عوامل کی اعانت شامل نہیں ہوتی
 آخری کامیابی نہیں حاصل ہو سکتی۔

وہ احوال و شرائط جو فی الواقع رجحان طلب کی تشفی کے لئے کافی و ضروری ہوتے
 ہیں اور وہ شے جس کو کہ خود ذہن اس رجحان کی تشفی کے لئے شروع سے ضروری
 سمجھتا ہے، ان دونوں کے فرق کا ملحوظ رکھنا بھی لازمی ہے، یعنی ایک تو وہ شے
 ہے جس کی درحقیقت اس کو طلب ہوتی ہے، اور ایک وہ جس کی طلب معلوم ہوتی
 ہے۔ بالفاظ دیگر ایک تو وہ آخری غایت یا حالت جو واقعاً اس کی حاجت کو پورا
 کر دیتی اور وہ غایت جو فی الحال (قبل حصول ج) اس کے شعور کا معروض ہے۔
 طلب کے لئے ایک عام شرط یہ ہے کہ ذہن کو شروع میں اس امر کا کچھ نہ کچھ وقوف
 ہونا چاہئے کہ مجھ کو کس شے کی تلاش ہے۔ لیکن یہ ابتدائی وقوف نہایت ہی مبہم و ناقص
 ہو سکتا ہے۔ کچھ بھی ہو ذہن کے سامنے ایسی صورت بہر حال ہوتی ہے جسکو
 وہ قابل تغیر سمجھتا ہے اور اس میں تغیر کرنا چاہتا ہے۔ لیکن پھر بھی ممکن ہے کہ

اس کو اس خاص تبدیلی یا تغیر کا متعین طور پر علم نہ ہو جو درکار ہے۔ کسی شے کو طلبی شعور کا معروض بننے کے لئے جو کچھ ضروری ہے وہ شرائط تشفی کا اتنا بوجہ تاوقوف ہے جو آئندہ نفسی عمل کی رہنمائی کے لئے بطور نشان قدم کے کام دے سکے گو یہ نشان کتنا ہی دھندلا کیوں نہ ہو حتیٰ کہ ہم اس کو معمولی معنی میں شرائط تشفی کا دوقوف تاک نہ کہہ سکیں۔ صرف اتنی ضرورت ہوتی ہے کہ کچھ نہ کچھ تصور یا ادراک موجود ہو، تاکہ طلبی عمل کا راستہ بالکل غیر متعین نہ رہے۔ یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ ابتدائی احضار نسبتہ ٹھیک ہونے پر بھی گمراہ کن ہو سکتا ہے۔ مثلاً ہو سکتا ہے کہ مجھ کو سیب کے کھانے کی خواہش ہو جس کو میں اپنی جیب میں موجود سمجھتا ہوں، لیکن ہاتھ ڈالنے پر اس میں نہ نکلے۔ یا یہ کہ سیب تو جیب میں موجود ہو مگر پھر بھی جیب میں اس کو کھانے لگوں تو تشفی نہ ہو۔ اور یہ معلوم ہو کہ درحقیقت جو کچھ چاہتا ہوں (واقعی تشفی) وہ وہ نہیں ہے جس کو میں سمجھتا تھا۔ ہم جو کچھ چاہتے ہیں، اس کا علم کامل یقین کے ساتھ صحیح معنی میں ہم کو اسی وقت ہوتا ہے جبکہ اس کا واقعی حصول عمل میں آتا ہے۔ تجربہ سے سیکھنے میں شرائط تشفی کے ابتدائی احضار کی آزمائش و غلطی کے ذریعہ سے مسلسل تصحیح، تعین و توسیع ہوتی رہتی ہے۔ ہم کو متواتر یہ معلوم ہوتا رہتا ہے کہ کیا شے درحقیقت ہم چاہتے ہیں اور کیا نہیں چاہتے فرض کرو میں شطرنج کے ایک سوال کو حل کرنا چاہتا ہوں، ایک خاص غایت کو پیش نظر رکھ کر (معروض طلب) میں اس کا آغاز کرتا ہوں اور کوشش کرتا ہوں کہ کچھ ایسی حدود و چالیں معلوم ہو جائیں جو حکمی طور پر بات دیدیں۔ اس حد تک تو شروع ہی سے میری غایت جو حیثیت معروض شعور کے متعین ہوتی ہے۔ لیکن پوری طرح یہ صرف اپنے حصول کے وقت ہی متعین ہوتی ہے۔ باقی جن چالوں کی مجھ کو ضرورت ہے اگر شروع ہی سے ان کا علم ہو تو تشفی تو پہلے ہی سے حاصل ہوگی اور کوئی سوال ہی نہ ہوگا کیونکہ سوال تو حل ہو چکا ہے طلبی عمل کو جس حد تک کوئی شے حاصل کرنا ہوتی ہے وہ آخری طور پر پہلے ہی سے متعین نہیں، بلکہ نسبتہ غیر متعین ہوتی ہے۔ شروع میں آخری غایت کا صرف اسی حد تک احضار ہوتا ہے جس حد تک کہ رہنمائی کے لئے ضروری ہوتا ہے اور بس سے ایک خاص جہت میں ذہنی عمل شروع ہو جاتا ہے۔ یہ مثال بہتوں نوعیت کی ہے اور اب یہاں ہم کو کچھ اور اضافہ کی ضرورت نہیں۔

کیونکہ ارتقائے ذہنی کی ساری بحث و تشریح کے ذیل میں (جیسا کہ آگے چل کر خود معلوم ہوگا) اس کی مثالیں برابر ملتی رہیں گی۔

جو کچھ اوپر بیان ہوا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ طلبی عمل کے ضمن میں لفظ "غایت" کا استعمال کچھ نہ کچھ ابہام رکھتا ہے۔ اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں یا تو (۱) طلب کی حقیقی واقعی تشفی اور یا (۲) تشفی کے وہ شرائط جو اس واقعی تشفی کے حصول سے پہلے طلبی شعور کے سامنے ہوتے ہیں پہلے معنی میں لفظ غایت کا اور جو کچھ بھی مفہوم ہو مگر اس سے اسکے معمولی لفظی معنی یعنی خاتمہ یا انجام کا ضرور اظہار ہوتا ہے۔ طلب کی جب بالکل تشفی ہو جاتی ہے تو یہ بالکل ختم ہو جاتی ہے۔ کھانے کی اشتہا سیر ہو کر کھا لیے کے بعد نہیں رہتی ذہنی تجسس سوال زیر بحث کے حل ہو جانے کے بعد جاتا رہتا ہے، وقس علی ہذا جس غایت سے شعوری کوشش اپنی تشفی سے حاصل ہوتی ہے جب وہ تمام و کمال پوری ہو جاتی ہے تو اسی کے ساتھ کوشش کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اس حقیقت میں دو وجوہ سے اشتباہ واقع ہو سکتا ہے۔ اولاً تو اس لئے کہ ایک طلب یا خواہش کے پورا کرنے میں بسا اوقات دوسری خواہشیں رونما ہو جاتی ہیں۔ مثلاً ایک سوال کا جواب ملنے سے اسی قدر یا اس سے زیادہ دلچسپ دوسرے سوالات نکل آتے ہیں۔ بایں ہمہ اس امر کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہمارا ابتدائی تجسس جو پہلے سوال کے متعلق تھا، وہ اس کا جواب ملنے پر ختم ہو جاتا ہے۔ ثانیاً اس لئے کہ بعض غایات اس قدر پیچیدہ ہوتی ہیں کہ ایک طویل سیرابی سلسلہ کے بغیر پوری نہیں ہو سکتی ہیں۔ اور بعض ایسی ہوتی ہیں جو پوری طرح کبھی بھی متحقق نہیں ہو سکتیں، جیسے کہ اخلاقی خیالات، کہ ان کا کما حقہ کبھی تحقق نہیں ہوتا۔ لیکن ان صورتوں میں بھی جس حد تک تشفی حاصل ہو جاتی ہے، اس حد تک طلب ختم ہو جاتی ہے لفظ غایت کے اس مفہوم کو تیز کرنے کے لئے جس میں کہ وہ واقعی تشفی اور تشفی کے ساتھ طلبی عمل کے خاتمہ کو مستلزم ہوتا ہے، ہم غایتی حالت یا منتہی کہہ سکتے ہیں۔ اور لفظ غایت کو اب ہم دوسرے معنی تک محدود کر رکھ سکتے ہیں، یعنی شعوری طلب کا معروض، یا تشفی کے وہ شرائط جو واقعی کامیابی سے پہلے پیش ذہن ہوتے ہیں۔ اس ذیل میں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ ذہن کو اس بارے میں غلط فہمی ہو سکتی ہے کہ درحقیقت وہ کیا چاہتا ہے اور یہ کہ اس کا ابتدائی نشان رہنمائی بہت ہی مبہوم و ناقص

ہو سکتا ہے۔ برخلاف اس کے جو شرائط و حقیقت اس کی تشفی کا باعث ہو سکتی ہیں وہ خود اس کی اور اس کے عالم رہائش پر منحصر ہوتی ہیں۔ یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہئے کہ جب ہم واقعاً کسی غایت کے حصول کے لئے کوشش کر رہے ہیں، تو اس وقت ہم اس کو اس ذہنی عمل کا خاتمہ تصور نہیں کرتے، جو اس کی طرف جارہا ہے۔ بلکہ ہم ان شرائط کی ایجابی غیبت کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جن سے ہم کو تشفی حاصل ہوگی۔ اب یہ شرط اپنے حصول کے بعد عموماً یوں اثر پیدا کرنے کے لئے کچھ دقت لیتی ہیں۔ کھانے کی اشتہا کھانے سے تشفی پاتی ہے، لیکن کھانا شروع کرتے ہی نہیں بلکہ اس وقت جبکہ ہم سیر ہو کر کھا چکے ہیں۔ لیکن بھوکا آدمی جو کھا لئے کے انتظار میں بیٹھا ہے، وہ کھانے کے پورے عمل کا خیال کرتا ہے نہ صرف اس لمحہ کا جب کہ اس کی بھوک بالکل رفع اور لازماً ختم ہو چکی ہوگی۔ حالانکہ دوسری طرف غایتی حالت یا منتہی کے معنی میں یہی لمحہ غایت ہوتا ہے۔

باب (۲)

توجہ

۱۔ نام ماہیت ذہنی فعلیت کی دو قسمیں کی جا سکتی ہیں، نظری اور عملی۔ مجھ کو کسی شے سے جو دلچسپی ہوتی ہے اس کی تشفی یا تو اس شے کو جزاً یا کلاً ذہن کے سامنے رکھنے پر منحصر ہوتی ہے یا اس کے متعلق نسبتاً زیادہ قطعی و صحیح علم حاصل کرنے پر میری حالت فی نفسہ ممکن ہے کہ استفہامی یا سوالی ہو۔ ایسی صورت میں معروض کی نوعیت کو میں زیادہ کامل اور غیر مبہم طور پر معلوم کرنے میں مصروف ہوتا ہوں باقی کسی اور قسم کا تغیر اس میں پیدا نہیں کرتا (الا آنکہ یہ تغیر حصول علم کے لئے وسیلہ ہو) بلکہ اس صورت میں شعور طلب جس غایت کی طرف مائل ہوتا ہے وہ محض معروض کے اچھی طرح سمجھنے، اس کے متعلق احکام و مفروضات قائم کرنے، سوالات کا جواب دینے اور شکوک دور کرنے، نیز تخیل کے رفتہ رفتہ کامل و صاف ہونے یا بعض حالات میں صرف اس وقت تک اس کو ذہن کے سامنے رکھنے سے حاصل ہو جاتی ہے کہ اس کے ساتھ دلچسپی ختم ہو جائے۔

جس حد تک ذہن اپنے مفروضات پر اس قسم کا عمل کرتا ہے، ہم اس عمل کو توجہ کہتے ہیں۔ توجہ اس لحاظ سے محض طلب ہوتی ہے کہ یہ اپنی تشفی کے لئے اپنے معروض کے متعلق مزید واقفیت حاصل کرنے کے سوا اس میں اور کسی قسم کا تغیر نہیں پیدا کرتی

نظری اور عملی فعلیت میں جو تجریدی طور پر امتیاز کیا جاسکتا ہے، تاہم یہ دونوں

برا برنخلو اور ایک دوسرے کے ساتھ مشروط ہوتی ہیں۔ کیونکہ عملی غایات کے حصول کے لئے مقصود و وسائل کے بہتر علم کی ضرورت ہوتی ہے لہذا اس حد تک عملی دیکھی میں نظری دیکھی بھی شامل ہو جاتی ہے جو توجہ کی صورت اختیار کرتی ہے۔ دوسری طرف اکثر ایسا ہوتا ہے کہ معروض کی کافی واقفیت اس بات کی مقتضی ہوتی ہے کہ اس کے متعلق عملی اختیار سے کام لیا جائے۔ اس لئے ممکن ہے کہ کوئی عملی غایت ہمارے پیش نظر ہو۔ اور اس غایت کی خاطر ہم اس کے حصول کے وسائل و شرائط کی طرف متوجہ ہوں۔ مثلاً میں کسی چٹان پر چڑھنا چاہوں اور چڑھنے سے پہلے اس کا اس لئے بغور مشاہدہ کرتا ہوں کہ چڑھنے کی بہترین صورت کیا ہو سکتی ہے۔ یہاں تک جو کچھ میں نے حاصل کیا وہ معروض کا زیادہ کامل علم ہے۔ یہ میری اصلی خواہش کی جزوی تشفی ہے جو مجھ کو اپنی غایت سے ایک درجہ قریب تر کر دیتی ہے مگر صرف اس لئے کہ اس قرب سے آگے قدم بڑھانا ممکن ہو جاتا۔ دوسری طرف ممکن ہے کہ میری دیکھی خالص نظری قسم کی ہو۔ مثلاً مجھ کو چٹان کی ارضیاتی ساخت معلوم کرنی ہو۔ اس صورت میں محض مشاہدہ کافی ہوتا ہے اگرچہ چھنا ضروری بھی ہوتا تو یہ مشاہدہ کو ممکن بنانے کا محض ایک ذریعہ ہوتا ہے جس طرح صورت اولیٰ میں مشاہدہ بڑھائی کو ممکن بنانے کا محض ایک وسیلہ تھا۔

۲۔ توجہ ہر ذہنی فعلیت انتہائی تحلیل و تجزیہ کر کے اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ہم خود کی اصل صورت ہے اپنے عمل سے بھر توجہ کے اور کسی طرح کوئی عملی غایت حاصل نہیں کر سکتے۔ اپنے ماحول میں ہم صرف جسمانی حرکات سے تغیرات پیدا کر سکتے ہیں۔ لیکن جسمانی حرکات کے تعین کا صرف ایک ہی طریقہ ہے یعنی عمل حرکت یا نتیجہ حرکت کے تصور کی طرف توجہ۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ ہم فلاں مطلوبہ حرکت کر سکتے ہیں تو اب اس کے وقوع کے لئے جو کچھ ضروری ہے وہ بس اس حرکت یا اس سے حاصل ہونے والی غایت کے خیال کا ایک خاص غلبہ۔

غالب ہو اور مخالف خیالات نکل جائیں یا دب جائیں تو اس وقت فعل صادر ہو جاتا ہے۔

اپنی انگلی کو سیدھی رکھ کر یہ محسوس کرنے کی کوشش کر دو کہ گویا تم اس کو موڑ رہے ہو ایک منٹ اس خیالی تغیر وضع سے ایک جھنجھنی سی محسوس ہونے لگے گی۔ مگر اس کے

باد جو یہ واقعی یا محسوس حرکت نہ ہوگی۔ کیونکہ اس کا واقعہ حرکت نہ کرنا بھی تمہارے موجودہ ذہنی خیالات کا ایک جز ہے۔ اس جز سے قطع نظر کر لو اور محض حرکت کا خیال کرو تو یہ بغیر کسی قسم کی کوشش کے فوراً واقع ہو جائیگی۔

کسی فعل یا اس کے نتیجہ کے خیال کا ایسا قلمی غلبہ اس فعل یا نتیجہ کی خواہش یا طلب پر مبنی ہو سکتا ہے۔ اور اس حد تک اس فعل کا وقوع ہمارا عمل ہے۔ یعنی یہ ہماری ہی شعوری ضلیلت کا ایک ارتقا ہوتا ہے۔ مثلاً ہم اپنی انگلی کے سیدھا رکھنے کے خیال کو چھوڑ کر صرف اس کے موڑنے کی طرف محض اس لئے توجہ کر سکتے ہیں، کہ ہم اس کو موڑنا چاہتے ہیں اور سیدھا نہیں رکھنا چاہتے۔ یا ہو سکتا ہے کہ ہم اس کو سیدھا رکھنا سرے سے معمول ہی جائیں تو اس صورت میں وہی فعل غیر ارادی طور پر سرزد ہو جاتا ہے۔

جب کسی شے کے کرنے کا غلبہ خیال ہمارے چاہنے، خواہش کرنے پر نہیں، بلکہ دیگر شرائط پر مبنی ہوتا ہے تو اس سے پیدا ہونے والے فعل کو ”تصور یا حرکتی“ کہتے ہیں۔ اس فعل کی توضیح ایسے واقعات سے خوب ہوتی ہے جن کو ”جاننا یا تاثرنا“ کہا جاتا ہے مثلاً ایک شخص کوئی چھوٹی سی چیز چھپا کر اپنی توجہ جہاں تک ہو سکتا ہے اس چیز اور اس کے چھپانے کی جگہ پر قائم رکھتا ہے۔ جب وہ ایسا کرتا ہے تو اس سے غیر ارادی و نادانستہ طور پر ایسی خفیف حرکات سرزد ہوتی ہیں جن سے دوسرے تاثر جاتے ہیں کہ اس چیز کو کہاں تلاش کرنا چاہئے۔ اسی طرح عمل تنویر کی بعض حالتوں میں معمول سے جس فعل کو کہا جاتا ہے وہی کرتا ہے اور یہ محض اس لئے کہ اس فعل کا تصور معمولی شعور پر طاری و غالب ہو جاتا ہے اور مخالف احتمالات ذہن سے خارج ہو جاتے ہیں۔

تصور کی حرکتی فعل روزانہ زندگی کا ایک عام واقعہ معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً باتیں کرتے کرتے مجھ کو فرش پر پڑی ہوئی ایک الپن یا آستین پر پڑی ہوئی گرد کا خیال آ جاتا ہے اور سلسلہ کلام متعلق کئے بغیر میں گرد جھاڑ دیتا یا الپن اٹھا لیتا ہوں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ معروض کے محض ادراک اور فعل کے سرسری خیال سے اس کا وقوع ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات تصور سے فعل کی طرف آنا، خواہش کے خلاف ہوتا ہے۔ مثلاً ایک نوجوان اپنی پہلی تقریر کرنے سے قبل اس امر کو جانتا ہے کہ وہ تقریر کے وقت کانپنے لگے گا،

اس کی رنگت فق ہو جائیگی۔ اور کیا عجیب ہے کہ اس کی بدولت تقریر یہودہ و بے ربط ہو جائے۔ حالانکہ اس کی خواہش بالکل برعکس ہوتی ہے، پھر بھی وقت آنے پر غف کا تصور ذہن پر ایسا استولی ہو جاتا ہے کہ باوجود مخالف خواہش کے ہوتا وہی ہے جس کا اندیشہ تھا۔

۳۔ توجہ اور عدم توجہ کا فرق
ایک وقت میں جس قدر معروضات ذہن کے سامنے ہوتے ہیں ان کے مجموعہ کا نام ”ساحت شعور“ رکھ لو۔ توجہ اس ساحت یا میدان کے صرف ایک حصہ کی طرف ہوتی ہے۔ باقی حصہ کے ساتھ ہماری مشغولیت فاعلانہ نہیں ہوتی۔ لہذا کل ساحت شعور کے دو حصے کے جاسکتے ہیں، ساحت توجہ اور ساحت عدم توجہ۔ اس کی توضیح عموماً راحت نظر کے موازنہ سے کی جاسکتی ہے۔ ہر وقت ساحت نظر کی صرف وہی خصوصیات واضح طور پر نظر آتی ہیں جن پر ہم اپنی آنکھوں کو جھاتے ہیں، اس سے جو ارتسامات آنکھوں کی طرف آتے ہیں وہ شبہ کیہ کے ایک خاص حصہ پر پڑتے ہیں، جس کو نقطہ اصغر کہتے ہیں۔ باقی ساحت نظر کے دیگر حصے (جن کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ گوشہ چشم سے نظر آتے ہیں) ایک خاص طور پر کچھ بگڑے بگڑے اور وضند لے سے نظر آتے ہیں۔

اسی طرح ساحت شعور بھی معمولاً دو حصوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ ایک مرکزی رقبہ جس کے معروضات صاف طور پر سمجھ میں آتے ہیں، اور دوسرا محیطی رقبہ یا حاشیہ جس کے معروضات صاف طور پر سمجھ میں نہیں آتے۔ ممکن ہے کہ یہ کہنا صحیح نہ ہو کہ تمام وہ معروضات جو اچھی طرح سمجھ میں آتے ہیں ان کی طرف لازماً توجہ بھی ہوتی ہے۔ لیکن ہم یہ دعویٰ ضرور کر سکتے ہیں کہ ان کے علاوہ باقی معروضات پر توجہ یقیناً نہیں ہوتی۔ اس کے ثبوت کے لئے ہم کو اس عدم وضاحت کی نوعیت کی ضرورت ہے کہ دینی چاہئے جس کو توجہ و قوت کے متعلق قرار دینا ہے۔ اس معنی میں کوئی معروض اس وقت غیر واضح ہوتا ہے جبکہ شعور کے سامنے تو وہ موجود ہو، مگر اس کا غلطہ اور اک نہ ہوتا ہو۔ اس صورت میں معروض کا علم تفصیلی نہیں بلکہ اجمالی ہوتا ہے اجمالی ہونے کے یہ معنی ہیں کہ جب کوئی معروض کسی کل یا مجموعہ کے ضمن میں اس طرح مفہوم ہو کہ اس کے غلطہ و منفصل ہونے کا خیال نہ ہو مثلاً

کتاب کے ایک صفحہ پر نظر ڈالتے وقت ہم کو صفحہ کا تو مجموعی طور پر واضح معلوم ہوتا ہے مگر ہر حرف کی شکل کا علاحدہ یا منفصل طور پر امتیاز نہیں ہوتا بالخصوص جبکہ رسم خط سے ہم نا آشنا ہوں یعنی یہ کتاب فرض کر دو کہ سنسکرت یا روسی زبان میں ہو جس سے ہم ناواقف ہیں۔ پہلی بار کسی اجنبی زبان کو سننے میں ہم کو غلط ملط اور پریشان اصوات کا تو وقوف ہوتا ہے لیکن علاحدہ علاحدہ الفاظ کا ہم امتیاز نہیں کر سکتے مختلف آلات موسیقی کے بجنے کی غلط و مجموعی آواز ہم کو صاف طور پر سنائی دے سکتی ہے لیکن یہ ضرور نہیں کہ ان میں سے ہر ایک کی علاحدہ آواز میں ہم امتیاز کر سکیں۔

واضح و مفصل شعور کے مقابلہ میں اس قسم کے بھل وقوف کو تحت الشعور کہتے ہیں۔ ہماری ذہنی زندگی میں ہمارے مشمولات شعور کا بڑا حصہ تحت الشعور ہی ہوتا ہے جو حقیقت شعور کے سامنے تو ہوتا ہے مگر منفصل طور پر علم میں نہیں آتا۔ ہم کو داخلی اعضا کی تغیر پذیر حالتوں اور خارجی اشیاء سے پیشہ ارتسامات حاصل ہوتے رہتے ہیں جن سے حسی تجربات تو ہوتے ہیں لیکن ان میں امتیاز ہونا لازمی نہیں ہوتا۔ فرض کر دو کہ میں شمع کی روشنی میں جو میرے برابر میز پر روشن ہے میں ایک کتاب پڑھ رہا ہوں۔ اس وقت میرا ذہن جس شے میں مشغول ہے وہ کتاب مذکور کا مضمون ہے اور اس کی بھی وہ خاص صورت جو اس جملہ سے پیدا ہوتی ہے جس پر اس وقت میری آنکھیں ہیں باقی مقابل کے دوسرے صفحہ کی سطریں یا اسی صفحہ کی دیگر سطور یا حاشیہ یا شمع کی روشنی یا میز کی سطح یا اپنے لباس کا جو میری جلد سے مس کر رہا ہے یا گھڑی کا جو میری پشت کی جانب ٹک ٹک کر رہی ہے مجھ کو کوئی خیال نہیں ہوتا۔ لیکن بایں ہمہ یہ تمام چیزیں میرے حواس پر مستم ہو رہی ہیں جس سے میرے شعور کی ایک خاص حالت ہے۔ چنانچہ اگر اس ماحول میں تغیر و تبدل ہو تو میرا مجموعی تجربہ بھی بدل جائیگا۔ مثلاً بجائے شمع کے لیمپ یا آفتاب کی روشنی میں پڑھوں تو بعینہ پہلا سا تجربہ نہ ہوگا۔ اگر کتاب پر حاشیہ نہ ہو یا مقابل کا صفحہ سادہ ہو تو بھی فرق آجائیگا۔ علی ہذا اگر میں کرسی پر بیٹھوں اور کتاب کو میز پر رکھ کر پڑھنے کی جگہ لیٹ کر پڑھوں تو بھی تجربہ بدل جائیگا۔ لہذا ظاہر ہے کہ اس قسم کے حالات و شرائط شعور پر اثر تو کرتے ہیں لیکن ان اثرات کی پیدا کرنے والی چیزوں کی طرف نہ تو جبر

کھجاتی ہے، نہ ان کا خیال آتا ہے اور نہ ان کے امین امتیاز کیا جاتا ہے۔ بلکہ اس قسم کے سب تجربات تحت شعوری ہوتے ہیں۔

یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ ان تحت شعوری معروضات کا علم ہی کیونکر ہوتا ہے؟ جس وقت یہ واقع ہوتے ہیں اگر اس وقت ان کا پتہ نہیں ملتا تو پھر کس ذریعہ سے ہم کو ان کا علم ہوتا ہے؟ اس کا جواب دو طرح سے دیا جاسکتا ہے۔ اول تو یہ تحت شعوری معروضات مجموعی طور پر اس جس کا تعین کرتے ہیں جو ہماری کسی وقت کی عام حالت سے پیدا ہوتی ہے۔ واضح شعور کے معروض کے لئے یہ ایک قسم کی دھندلی پائیں گاہ ہوتی ہیں۔ ”ان کا شعوری زندگی پر وہی اثر ہوتا ہے جو دھوپ یا کھرے کا کسی منظر پر یا مثالی ہوئی تحریر کا پھر اسی جگہ پر لکھی ہوئی دوسری تحریر پر ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ ہم کو تحت شعوری معروضات کے سابق وجود کا اس وقت علم ہوتا ہے جبکہ یہ تحت شعوری نہیں رہتے۔ مثلاً جب گھڑی رک جاتی ہے تو مجھ کو معلوم ہو جاتا ہے اگرچہ پہلے اس کے ٹک ٹک کرنے کا خیال نہ تھا۔ مگر یہی نہیں بلکہ اب مجھ کو یہ بھی پتہ چل سکتا ہے کہ گھڑی کی آواز پہلے سے میرے مجموعی تجربہ میں داخل تھی البتہ اس کی طرف توجہ نہ تھی۔ اسی طرح کتاب کا حاشیہ جس حد تک میرے تجربہ کو متاثر کرتا ہے وہ تحت شعوری طور پر ہی متاثر کرتا ہے لیکن اگر پھنسا روک کر حاشیہ کی طرف متوجہ ہوں اور یہ معلوم کر دوں کہ یہ چوڑا ہے یا پتلا، تو اس وقت میں جانتا ہوں کہ میرے شعور میں کوئی شے بالکل نئی داخل نہیں ہو رہی ہے۔ بلکہ میری آنکھوں کے سامنے یہ حاشیہ اس کی طرف متوجہ ہونے سے قبل بھی موجود تھا اور میرے تجربہ میں فرق پیدا کر رہا تھا۔

مختصر یہ کہ ساحت شعور کی واضح اور نمایاں اشیاء دھندلی اور غیر شکل پائیں گاہ کے مقابلہ میں ابھری ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ جب جی چاہے ہم اپنی توجہ کو خود اس دھندلی پائیں گاہ کی طرف منطقت کر سکتے ہیں تاکہ اس کی نوعیت کو اچھی طرح معلوم کر لیں۔ اس حالت میں ہم یکے بعد دیگرے ان حسی تجربات کو گویا جنتے جلتے ہیں

جو پہلے غیر مزید تھے۔ جلد کے کسی حصہ کی طرف متوجہ ہونے سے ہم کو دباؤ، تپاس، حرارت اور چھین وغیرہ ایسی چیزیں محسوس ہوتی ہیں جن کا پہلے خیال نہ تھا۔ ”علیٰ ہذا اگر کسی وقت فوراً غور سے سنو تو ایسی آوازوں کا شعور ہوتا ہے جو معمولی حالات میں نہیں سنائی دیتیں۔ مثلاً پتوں کی سرسراہٹ چشمہ کا بہنا لکھیوں کی بھنبھناہٹ وغیرہ یا جس صورت میں کہ اس قسم کی خارجی آواز میں قطعاً مفقود ہوں تو خون کے کان میں سے گزرنے کی آواز سنائی دیتی ہے۔“

اسی طرح بتدریج ان مختلف حسوں کا بھی علم ہوتا ہے جو اندرونی اعضا بھیج رہے ہیں۔

اب اس تدریجی عمل امتیاز میں دو باتیں قابل لحاظ ہیں۔ اول یہ کہ ہر ایسا جز جس کا اسی طرح امتیاز ہوتا ہے، وہ مستقل بالذات اور بجائے خود مکمل نہیں سمجھا جاتا بلکہ اس کو تجربہ کے ایک ایسے بڑے کل یا مجموعہ سے جن لیا جاتا ہے، جو بہت سی ایسی دیگر خصوصیات پر مشتمل ہوتا ہے، جن کا ہنوز مفصل طور پر علم نہیں ہوا ہے۔ جس شے کا ہم کو کسی وقت وقوف ہوتا ہے اس کے عقب میں ہمیشہ ایک ایسی غیر محدود پائیں گاہ موجود ہوتی ہے، جس کی کامل طور پر کبھی تحلیل نہیں کی جاتی۔ دوسری بات پہلی میں داخل ہے۔ وہ یہ کہ کسی جذبی حس کا جب واضح طور پر شعور ہوتا ہے تو یہ نہیں معلوم ہوتا کہ یہ اسی وقت پہلی دفعہ شعور میں آیا ہے، بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی طرح سماعت شعور پہلے ہی سے موجود تھا۔

تحت الشعوری حالت صرف دھندلی پائین گاہ تک ہی محدود نہیں جس کے مقابلہ میں ممتاز حسی تجربات اور تمثالات ابھرے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ بلکہ خود ممتاز حسوں اور تمثالوں میں بھی تحت الشعوری اجزا پائے جاسکتے ہیں۔ اس کی ایک مثال روشن چوکی کا باجا ہے جس میں سننے والا ہر ساز کی علیحدہ علیحدہ آواز میں امتیاز نہیں کرتا۔ ایسی ہی مثال اکہرے ساز (مثلاً سازنگی) کی آواز سے بھی مل سکتی ہے یہ آواز دراصل ایک مرکب حس ہوتی ہے، جو مختلف اصوات سے ملکر بنتی ہے جن کو

ایک واقف کار یا فن دان شخص کے کان معلوم کر سکتے ہیں۔ لیکن ناواقف لوگ بالعموم صرف مجموعی تجربہ کی ایک خاص کیفیت ہی کا امتیاز کرتے ہیں اور یہ ایسی کیفیت ہوتی ہے جس میں سازنگی کا ایک سر بانسری کے بعینہ اسی سر سے مختلف ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا پیرمنٹ کے ایک دانہ کو زبان پر پھرانے سے ہم کو ایک مجموعی حس کا تو علم ہوتا ہے۔ لیکن عموماً ہم اجزاء کی تحلیل نہیں کرتے۔ حالانکہ درحقیقت یہ ایک مرکب تجربہ ہوتا ہے جس کی طرف اگر پوری صحیح طور پر ہم توجہ کریں تو معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ شیرینی ٹھنڈک اور تیزی کی حسوں پر مشتمل ہے۔

آخر میں ہم کو تحت الشعوری حسوں اور مثالوں کے متعلق عمومی طور پر یہ دیکھنا ہے کہ ہماری ذہنی زندگی میں ان کا کیا وظیفہ یا کام ہے۔ جی تجربہ اپنے علاوہ دیگر اشیاء یعنی خود ہمارے اجسام اور ان اجسام کے فہم کا باعث ہوتا ہے جو ہمارے حواس پر عمل کرتے ہیں۔ یہ تحت الشعوری حسوں پر کس حد تک صادق آتا ہے؟ جہاں تک کہ خود حسوں کا علیحدہ علیحدہ امتیاز نہیں ہوتا وہ خارجی دنیا کے متعلق بھی الگ الگ اجزاء پر مطلع نہیں کرتے۔ بایں ہمہ اس حد تک ان کی ایک بالواسطہ وقوفی قیمت ہوتی ہے جس حد تک کہ اس قسم کی وقوفی قیمت اس مجموعہ یا کل کی ہوتی ہے جس کے یہ غیر ممتاز اجزاء ہیں۔ مثلاً ہم سازنگی کی آواز کو اس خاص کیفیت سے پہچانتے ہیں جو جزوی اصوات کے اتحاد سے پیدا ہوتی ہے اگرچہ خود ان جزوی اصوات کو ہم نہ پہچان سکیں۔ پیرمنٹ اور ترشی میں ہم اس مخلوط سے تجربہ کی بنا پر امتیاز کرتے ہیں جو ٹھنڈک، شیرینی اور تیزی کی حسوں سے مل کر پیدا ہوا ہے۔ گو مخلوط تجربہ کے خود ان ترکیبی اجزاء کا علیحدہ علیحدہ امتیاز نہ ہوتا ہو۔ یہی تحت الشعوری حسوں کی دھندلی پائیں گاہ پر بھی صادق آتا ہے جن کے مقابلہ میں امتیاز اشیاء نمایاں اور ابھری ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ اس سے خارجی عالم یا خود ہمارے اجسام کے موجودات واقعات کا ممتاز اور اک نہیں ہوتا۔ مگر کسی وقت جو ہماری مجموعی حالت ہوتی ہے اس سے اس کا ایک عام وقوف ضرور ہو جاتا ہے یہ پائیں گاہ اس خاص نقطہ نظر کا تعین کرتی ہے جس سے ہم عالم اور اپنے آپ کو دیکھتے ہیں۔ اور اس طرح یہ بالواسطہ ہمارے اس نقطہ نظر کا بھی تعین کرتی ہے جس سے ہم واضح شعور کی اشیاء کو دیکھتے ہیں۔

تحت الشوری حسوں کی باقی نوعیت عمل کو ایجابی و سلبی دو حصوں میں منقسم کیا جاسکتا ہے۔ سلبی الحافا سے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تحت الشوری تجربات حس شعور کی رو کا جز نہیں ہوتے۔ یعنی یہ احضارات کی اس روانی یا بہاؤ میں داخل نہیں ہوتے جس کے ذریعہ سے ہم کو کسی معروض فکر یا ادراک کے مختلف جواب، خصوصیات اور تعلقات کا بتدریج و توقف ہوتا ہے۔ یہ شعور کے دیگر مشمولات کے ساتھ مل کر ترکیب نہیں پاتے۔ نہ یہ دریائے فکر یا سلسلہ تصورات کا جز ہوتے ہیں۔ ان میں جو کچھ تغیر واقع ہوتا ہے اس کی وجہ وہ حالات ہوتے ہیں جو آلات حس کو متاثر کرتے ہیں۔ ورنہ بصورت دیگر یہ بالکل بے حرکت رہتے ہیں دریائے شعور کے استعارہ سے ہمارا مقصود واضح مطلبی شعور ہوتا ہے۔ یعنی وہ شعور جو ممتاز منفرد سے مشغول ہوتا ہے۔ اس کے برعکس تحت الشوری احضارات کو بھر بیجو کی امواج سے تشبیہ دی جاسکتی ہے۔ ایک اور سلبی خصوصیت یہ ہے کہ تحت الشوری تجربات سے حکم اور یقین کا تعلق نہیں ہوتا۔ نفیاً یا اثباتاً ہم ان کی متعلق کوئی حکم نہیں لگاتے حتیٰ اُنکے ذہنی وجود تک کا دعویٰ ہم نہیں کرتے۔ ہم ان کا کوئی ایسا شعور نہیں رکھتے جس کی بنا پر ”یہ“ ”وہ“ ”یا“ ”یہاں“ ”وہاں“ وغیرہ کے سے الفاظ سے ان کو ظاہر کر سکیں۔

ان کی ایجابی خصوصیات مندرجہ ذیل ہیں۔ ان کا اگرچہ واضح طور پر علم نہیں ہوتا تاہم ان کی تحت الشوری موجودگی ایک ایسی حالت ہوتی ہے جو ان کو واضح شعور میں ابھار دے سکتی ہے۔ مثلاً اگر کتاب پڑھتے پڑھتے میری توجہ اچٹ جائے تو سنے رکھی ہوئی شمع کی روشنی کا خیال مجھ کو آجاسکتا ہے۔ یعنی وہ بصری تجربات حس جو پہلے تحت الشوری تھے اب تحت الشوری نہیں رہتے۔ بلکہ ان کا منفصل طور پر امتیاز ہونے لگتا ہے جس کے بعد شمع کی روشنی ممتاز طور پر سمجھ میں آتی ہے۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ تحت الشوری مشمولات احضارات کے مقابلہ میں ساکن ہوتے ہیں۔ لیکن یہ حالت سکون ایک ایسے دباؤ کی سی ہوتی ہے جس کو دبی ہوئی اسپرنگ یا کمانی کے ساتھ تشبیہ دے سکتے ہیں (کہ جہاں دباؤ بٹھا اور یہ ابھرے)۔ یہ شعور تو جہی کے دروازہ پر منتظر اور داخلہ کے لئے متقاضی کھڑے رہتے ہیں۔ ان کا یہ تقاضا اُن کی شدت اور اُن سرروضات کی دلچسپی کے متناسب ہوتا ہے جن کو یہ پیش کر سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جس قدر شدت سے کوئی شے میرے حواس کو

متاثر کریگی اسی قدر اس میں میری توجہ کو اپنی طرف منطقت کرنے کا امکان زیادہ ہوگا۔
 دلچسپی کے اس اثر کی ایک مثال یہ ہو سکتی ہے کہ کسی مطبوعہ کاغذ پر اپنا نام دیکھنا کسی لفظگو
 میں اس کو سنا ہماری توجہ کو اپنی طرف کس طرح جذب کر لیتا ہے۔ حالانکہ اسی کے ساتھ
 کے دوسرے الفاظ خواہ ان کا باصرہ یا سامعہ پر اتنا ہی اثر ہوا مگر ان کی طرف توجہ نہیں ہوتی۔
 ہمارے تحت شعوری تجربہ کے تغیرات شعوری کی رو کو پھیر دینے کی خاص طور پر قابلیت رکھتے ہیں
 چنانچہ ممکن ہے گھڑی ٹک ٹک کرتی رہے اور اس کی طرف توجہ نہ ہو۔ لیکن اگر یہ رک جائے تو
 فوراً اس کا علم ہو جاتا ہے۔

کسی شے کی طرف توجہ ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کا علم مفصل طور پر
 امتیاز ہو۔ اسی لئے تحت شعوری چیزوں کی طرف توجہ نہیں ہوتی۔ لیکن
 اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس شے کا مفصل طور پر امتیاز ہو اس کی طرف
 خواہ مخواہ توجہ ہونا لازمی ہے۔ کیونکہ نفس توجہ اس قسم کے امتیاز سے
 ایک زیادہ شے ہوتی ہے۔ یہ نام ہے معروض پر اس طرح مصروف ہونے کے
 محسوس میلان کا کہ اپنے کو کسی طریقہ سے عملی یا نظری طور پر اس کے مطابق کر لیں جہاں
 کوئی ہمارے لئے ایسی دلچسپی بالکل نہیں ہوتی جو معروض کے ساتھ ہم کو مشغول کر سکے
 تو وہاں توجہ کا بھی کوئی وجود نہیں ہوتا۔

لہذا اب ہمارے لئے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا واقعا ایسا ہوتا ہے۔ کیا کوئی
 ایسی شے ہمارے واضح شعور میں کبھی داخل ہو سکتی ہے جو ساتھ ہی کسی نہ کسی حد تک
 دلچسپ بھی نہ ہوتی ہو یعنی جس سے ایسی ذہنی حالت نہ پیدا ہوتی ہو جو کسی شے کے
 متعلق اس قسم کے سوالات کی صورت میں ہوتی ہے کہ یہ کیا ہے؟ مجھ کو اس کے ساتھ
 کیا کرنا چاہیے؟ اس کے بعد کیا ہوگا؟ وغیرہ کیا کوئی شے واضح طور پر کسی طرح
 یا کسی حد تک ہم کو اپنے ساتھ بلا اس کے مشغول کر سکتی ہے کہ ہم خود کسی نہ کسی طرح یا
 کسی نہ کسی حد تک اس کے ساتھ مشغول ہوں؟

پہلے ہم کو ان اشیاء و واقعات سے بحث کرنی چاہئے جو ہمارے حواس کو متاثر
 کرتی ہیں۔ اس محدود نقطہ نظر سے زیر بحث سوال یہ ہو سکتا ہے کہ کیا کسی خارجی پہنچ
 کی نوعیت یا شدت بطور خود بلا ہمارے اندر کسی قسم کی دلچسپی کے پیدا کئے (خواہ وہ

کتنی ادنی و عارضی ہو کسی شے کا واضح طور پر شعور کے سامنے احضار کر سکتی ہے۔
 یہ بات ابتدائی سے ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ صرف اس قسم کے خارجی انتباہی
 کسی شے کے واضح شعور کے لئے کافی نہیں ہیں مختلف حسی ارتسامات میں سے کسی
 ایک کی ترجیح کا انحصار بھی اس کے ساتھ دلچسپی کے اس میلان پر ہوتا ہے جو ہمارے
 اندر پہلے ہی سے موجود ہے اور گذشتہ ارتقائے ذہنی سے حاصل ہوا ہے۔ مثلاً "شکاری
 کتے کی توجہ فوراً اپنے شکار کے پرندے کی طرف منتقل ہو جاتی ہے حالانکہ بگ وینٹ
 برنارڈ قسم کے کتے شاذ و نادر ہی اس کی طرف ملتفت ہونگے۔" مرغی کا بچہ چھوٹے سے
 انلج کے دانے کو تو دیکھ لیتا ہے حالانکہ اس سے بڑی چیزوں پر (جو اس کے جو اس
 کے سامنے ہوتی ہیں) اس کی نظر نہیں پڑتی۔ بلی مرغی یا چڑیا کی حرکات کو تو سمجھتی ہے
 اور توجہ کے ساتھ پیچھا کرتی ہے لیکن گھاس اور پھولوں کی طرف مطلق التفات نہیں
 کرتی۔ اگر دیگر حالات مساوی ہوں تو ایک گویئے کا رجحان اور حوسوں کے مقابلہ میں اصوات
 موسیقی کے سننے کی طرف زیادہ ہوگا۔ ایک عاشق اپنے معشوق کے نام کو شعور و غفل
 کی حالت میں بھی سن لیتا ہے گو خود اس شعور کی مختلف آوازوں میں امتیاز نہیں
 کر سکتا۔ کسی چھپے یا لکھے ہوئے کاغذ پر اگر خود اپنا نام نظر پڑ جائے تو آدمی فوراً متحیر کر لیتا
 ہے حالانکہ اور الفاظ میں الگ الگ امتیاز نہیں ہوتا۔

اس کی اور دو سری نمایاں مثالیں ان مختلف حسی ارتسامات کے اختلاف اثر سے
 ملتی ہیں جو کسی شخص کو بیدار کرنے میں کام آتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ اگر کوئی بخیل آدمی گہری
 نیند سو رہا ہو اور دیگر خندیدہ تر تہا بیر اس کو اٹھانے میں ناکام رہی ہوں تو بھی یہ اس طرح
 آسانی سے بیدار ہو جائیگا کہ اس کے ہاتھ میں کوئی سکہ رکھ دیا جائے۔ ایک طبیب
 دن بھر کی محنت کے بعد بھی اپنے دروازہ کی گھنٹی کی پہلی آواز سے باوجود گہری نیند
 میں ہونے کے جانب بڑھتا ہے۔ ماں جس کے ذہن پر کچھ عرصہ تک اپنے بچے کا خیال
 تمام چیزوں سے زیادہ غالب رہتا ہے وہ نہایت نیچے نیند کی حالت میں بھی
 بچے کی حقیقت سے کراہنے یا رومنے کی آواز سے اٹھ جاتی ہے۔ ایسی صورتوں میں
 وہ غالب شرط جو معروضات کے شعور کو واضح و ممتاز کرتی ہے وہ ہوتی ہے
 جس کو ہم رجحان و دلچسپی کہہ سکتے ہیں۔ ایسے ظنی یا کسی رجحانات پاسکے جاتے ہیں جو

طلب و احساس کے لئے شرط ہوتے ہیں اور حیات شعوری کے بہاؤ پر ان کا اثر پڑتا ہے۔ اب اگر صرف اسی قسم کے شرائط واضح شعور پیدا کرنے کے لئے کافی ہوں تو اس صورت میں واضح شعور ہی توجہ میں جاتا۔

لیکن صرف یہی شرائط نہیں ہیں۔ بلکہ اور ایسے عوامل بھی پائے جاتے ہیں جو کہنا چاہئے کہ بلا لحاظ ہماری دلچسپی کے سر و ضرات کو ہم پر مسلط کر دیتے ہیں۔ یہ عوامل کچھ تو ان احوالات میں ملتے ہیں جو گذشتہ تجربہ کے دوران میں قائم ہو جاتے ہیں لیکن فی الحال ہم کو صرف ایسے عوامل سے بحث ہے جو ان احوالات کی نوعیت سے تعلق رکھتے ہیں جو ہمارے حواس کو متاثر کرتے ہیں۔ مثلاً پہنچ کی شدت اس کی وسعت یا اس کی اضافی جدت۔

جس قدر پہنچ زیادہ شدید ہوگا، اسی قدر اس امر کا زیادہ امکان ہوگا کہ اس سے پیدا کردہ حس سے واضح و ممتاز ہو۔ اگر لب راہ کھڑکی کے سامنے سے ڈھول ارگن یا بینڈ بجاتا ہو اگر بڑے تو ایک طالب علم کو (خواہ اپنے مطالعہ میں وہ کتنا ہی غرق ہو) بالعموم اس امر کا شعور ضرور ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ طالب علم کو اپنے مسائل مطالعہ کے مقابلہ میں اس شور و غلاب کی بیجا مداخلت سے زیادہ دلچسپی ہے البتہ اس کے اس شور کے دفع کرنے یا اس سے بچنے سے غرور دلچسپی ہوگی اور یہ دلچسپی بلاشبہ اس کی طرف متوجہ ہونے کے لئے ایک محرک ہو سکتی ہے لیکن اس قسم کی توجہ محض ثانوی نوعیت کی ہوتی ہے۔ اول تو شور اس لئے مداخلت نہیں کرتا کہ طالب علم اس سے بچنا چاہتا ہے۔ بلکہ صورت اس کے برعکس ہوتی ہے۔ یعنی طالب علم شور سے بچنا چاہتا ہے۔ اور اس وجہ سے وہ اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے، کیونکہ وہ دیکھتا ہے کہ یہ اس پر زبردستی اور بلا مرضی کے مسلط کر دیا گیا ہے۔

شدت پہنچ اس قدر اہم شے نہیں ہے جس قدر کہ تغیر شدت ہے اور اس کی اہمیت بھی تغیر کے درجہ اور اچانک پن کے متناسب ہوتی ہے۔ بعض اوقات ہم سفر کرتے ہیں اس کا شور تھوڑی دیر کی عادت کے بعد غیر محسوس ہو جاتا ہے۔ لیکن جو شور برابر کی پٹری پر دفعہ دوسری ٹرین کے گزرنے سے ہوتا ہے وہ اگرچہ پہلے شور میں کوئی بہت زیادہ اضافہ نہیں کرتا تاہم اس کی طرف فوراً توجہ

منطف ہو جاتی ہے۔ اندھیرے کمرے میں معمولی چراغ کا روشن ہو جانا اس سے کہیں زیادہ اپنی طرف ہم کو متوجہ کر لیتا ہے، جتنا کہ سویرج جو دیر سے ہماری نظر کے ساتھ چمک رہا ہے، ایک عمدہ مثال میں رہنے والے کی ہے، جس کو آخر کار بل کے شور کا جو وہ متواتر مختار مہلت ہے، کوئی ممتاز وقوف نہیں رہتا۔ لیکن وہ اس شور کے رک جانے یا اس میں کوئی نمایاں تغیر واقع ہو جانے کو فوراً معلوم کر لیتا ہے۔ ایسی صورتوں میں جو کچھ ہوتا ہے، اس کو ہم تو جہی شور کے مہج خارجی کی مداخلت پر فتح سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ بل میں جو شخص رہتا ہے، اس کی ذہنی دہیسی یہ چاہتی ہے کہ بل کے اس یکساں و متواتر شور سے قطع نظر کر کے اور چیزوں کی طرف متوجہ ہو۔ جس کا نتیجہ آخر کار یہ ہوتا ہے کہ بل کا شور مستقلاً اس کے واضح شور سے خارج ہو جاتا ہے۔ یہ واضح شور کے احاطہ سے نکل کر تحت اشعوری ساحت میں آ جاتا ہے۔

حسی ارتسامات کی وسعت یا استراویت بھی اہمیت رکھتی ہے اگر دیگر حالات مساوی ہوں تو ایک بڑی شے، مثلاً ایک بڑی عمارت، چھوٹی کی نسبت اپنی طرف توجہ کو زیادہ منطف کرتی ہے۔ ایک چھوٹے سے تالاب کے مقابلہ میں سمندر کی طرف توجہ ہونے کا زیادہ امکان ہوتا ہے۔ باقی اور چیزیں جو خارجی مہج کی نوعیت سے تعلق رکھتی ہیں ان کو عمومی طور پر اضافی جدت و تقابل کے عنوان میں رکھا جاسکتا ہے۔ ”دیوار پر اگر کوئی نئی تصویر لگی ہو یا دسترخوان پر کوئی نیا شخص نظر آئے تو اس میں کوئی اور نمایاں خصوصیت ہو یا نہ ہو، لیکن سب کی آنکھیں اس کی طرف اٹھ جائیں گی۔ اسی طرح چٹیل میدان میں ایک درخت یا کوہ قاف والوں کے مجمع میں ایک حبشی کا وجود توجہ کو منطف کر لیتا ہے۔ مختصر یہ کہ اگر کوئی شخص اپنے کو نمایاں بنانا چاہتا ہو تو اپنے ہمسایوں سے بالکل مختلف وضع اختیار کر کے (مثلاً سرخ یا جامہ اور زرد کوٹ پہن کر) بتا سکتا ہے۔

اس صفت کے موثرات میں ایک بہت اہم شے حرکت کا اثر ہے۔ ایک متحرک چیز گردش کی ساکن چیزوں کے مقابلہ میں بہت زیادہ آسانی و تعرض کے ساتھ

واضح شعور میں داخل ہو جاتی ہے۔ ساحتِ نظر کی انتہائی حاشیہ پر جو چیزیں ہوتی ہیں عموماً ان کا امتیاز نہیں ہوتا۔ لیکن اس قسم کی کوئی شے اگر یکایک سرعت کے ساتھ حرکت کرنے لگے تو ہم کو اس کا فوراً امتیاز ہوتا ہے۔ حرکت کا یہ اثر انسانوں کی طرح تمام حیوانوں میں بھی نہایت نمایاں طور پر پایا جاتا ہے۔ ”جنگلی جانور شکاری کی نقل و حرکت سے بھڑک جاتے ہیں، لیکن اگر وہ بالکل بے حرکت کھڑا رہے تو ان کو اس کا پتہ نہیں چلتا۔ گھوڑے کے سامنے سے اگر کاغذ کا ایک ٹکڑا اڑ جائے تو وہ چپک جاتا ہے، حالانکہ اگر وہی شے اس کے سامنے غیر متحرک پڑی رہے تو اس پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔

اس قسم کی چیزوں میں معروضات کو واضح شعور میں لانے کی قابلیت ہوتی ہے، لیکن یہ قابلیت محض اس امر پر مبنی نہیں ہوتی، کہ یہ ساتھ ہی ساتھ توجہ کے ذہنی عمل کو اکسانے کی بھی قوت رکھتی ہیں۔ تاہم اتنا ضرور ہے کہ عموماً یہ چیزیں توجہ کو براہِ گنجتہ بھی کرتی ہیں۔ یعنی ان میں ایسی ذہنی حالت پیدا کر دینے کا رجحان پایا جاتا ہے جو اپنی تشفی کیلئے اس قسم کے سوالات کا جواب چاہتی ہے، کہ یہ کیا ہے؟ مجھ کو اس کے ساتھ کیا کرنا چاہیے اس کے بعد کیا ہوگا؟ وغیرہ وغیرہ۔ لہذا ہم کو اس امر پر غور کرنا ہے کہ یہ صورت ہمیشہ ہی پیش آتی ہے۔ یعنی ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ آیا خارجی مہج کسی معروض کو بلا توجہ کی مداخلت کے بذاتِ خود مستقلاً قابلِ امتیاز بنا سکتا ہے۔ اس میں پیچیدگی یہ پڑتی ہے کہ یہ فیصلہ کرنا بہت مشکل ہے کہ توجہ کب بیکسر و قطعاً کب مفقود ہوتی ہے۔ کیونکہ ممکن ہے معروض کی طرف التفات کا ایک ابتدائی سا ایسا رجحان ہر صورت میں موجود رہتا ہو جو اس وجہ سے ترقی نہ کر سکتا ہو کہ دوسری چیزیں اس پر فوراً غالب آجاتی ہیں۔ ایسی صورتوں میں اس قدر خفیف اور سرسری توجہ پائی جاسکتی ہے۔ جس کے وجود کو ہم سرے سے معلوم ہی نہ کر سکیں۔ تاہم امتیاز کی ان تمام مثالوں کے متعلق جن میں توجہ کو ہم نہ معلوم کر سکیں یہ نہیں کہہ سکتے کہ درحقیقت ان میں خفیف اور سرسری توجہ پائی ہی جاتی ہے۔

اس کی بہترین شہادت اس وقوف میں ملتی ہے، جس کو ہم حاشیتی وقوف کہہ سکتے ہیں یہ وقوف توجہی شعور اور تحت الشعور کی گویا درمیانی سرحد ہے۔ جب ذہن کلیتہً کسی شے کی طرف ہر تن متوجہ ہوتا ہے تو تمام غیر متعلق و متفرق ارتسامات

ایک غیر منیر محبوبی تجربہ یعنی تحت الشوری پائیں گاہ میں مل جاتے ہیں۔ لیکن اس قسم کا کامل انہماک و استغراق اکثر لوگوں کے لئے بس ایک استثنائی حالت ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ انہماک اس قدر کامل نہیں ہوتا کہ گرد و پیش کی ان اشیاء کا دھندلا سا اتنا بھی نہ ہو سکے جو کسی وجہ سے نمایاں حیثیت رکھتی ہیں۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ اس قسم کی اشیاء بس ذرا دیر کے لئے واضح شعور میں آکر اور پھر اس کے اوجھل ہو جائیں کہ ان کو باقی رکھنے یا ان پر مزید غور کرنے کا کوئی محسوس میلان نہیں موجود ہوتا۔ چنانچہ ممکن ہے کہ جس وقت میرے خیالات نفسیاتی مسائل میں مشغول ہوں (مثلاً اس وقت) اور میں سگریٹ پینے کے لئے دیا سلائی جلاؤں تو اس کے جلنے اور اس کی ڈبیا کے موجود ہونے کا مجھ کو علم ہو، لیکن چونکہ اس کو باقی رکھنے کا کوئی محسوس میلان نہیں ہوتا، اس لئے یہ چیزیں میرے شعور میں بس ایک مرتبہ محض سرسری طور پر ابھر کر پھر غائب ہو جاتی ہیں۔

اس قسم کے تمام حاشیتی ظہورات زیادہ تر سرسری ہی ہوتے ہیں اور غائب ہونے کے بعد فوراً ہی فراموش ہو جاتے ہیں۔ لیکن بعض اوقات مسیح خارجی کی شدت مداخلت یا کسی اور ایسے ہی سبب سے یہ زیادہ مستقل دیر پا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً سینما میں جو وقت ہماری تمام تر توجہ کسی جانور کی تصویری حرکات کی طرف مبذول ہے، ممکن ہے کہ روشنی کی تیز جھلکاؤں (بغیر اس کے کہ ہمارے اندر کوئی محسوس میلان اس کی طرف متوجہ ہونے کا ہو) زبردستی ہماری توجہ کو اپنی طرف جذب کر لے۔ اسی طرح اکثر یہ دیکھا گیا ہے کہ کسی شدید جذبہ کی حالت میں ہم کو بہت سی غیر متعلق اور غیر دلچسپ تفصیلات کا واضح طور پر امتیاز ہوتا ہے اور وہ ہمیشہ یاد رہتی ہیں، حالانکہ صحیح معنی میں ان پر توجہ نہیں ہوتی۔

یہ امر اور بھی زیادہ مشکوک ہے کہ آیا ذہن کی کبھی ایسی کامل عدم توجہ کی حالت ہوتی ہے کہ یہ سرے سے کسی شے میں قطعاً مشغول نہ ہو۔ یہ خیال ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات سستی و جھولی میں ایسی حالت ہوتی ہے کہ ہمارے ذہن کے سامنے اس طرح سرعت کے ساتھ یکے بعد دیگرے چیزیں گزرتی ہیں کہ ہم ان میں سے کسی پر معمولی اور سرسری طور پر بھی غور نہیں کرتے۔ اگر میں آرام سے بیٹھا ہوں اور میرا ذہن کسی شے میں مصروف نہ ہو بلکہ بلا کسی غرض و غایت کے ادھر ادھر سرگرداں پھرتا ہو، تو ایسی حالت میں مجھ کو عموماً ہر شخص بے توجہ کہیگا، اور معمولی بول چال کی

رو سے ایسی حالت میں کسی شے کی طرف متوجہ نہیں ہوتا ہوں۔

لیکن یاد رہے کہ معمولی بول چال میں علمی صحت کا لحاظ نہیں ہوتا بلکہ صرف اتنی صحت کا خیال ہوتا ہے جو روزمرہ کی عملی اغراض کے لئے کافی ہو۔ مثلاً ہم یہ کہتے ہیں کہ پانی صاف و خالص ہے تو عموماً ہماری مراد یہ نہیں ہوتی کہ اس میں قطعاً کسی اور شے کی آمیزش ہے ہی نہیں، بلکہ مقصود یہ ہوتا ہے کہ اتنا صاف ہے کہ ہم اس کو بے تامل پی سکتے ہیں۔ یعنی یہ صفائی کے عملی معیار کے مطابق ہے۔

اسی طرح معمولی گفتگو میں ہم ایسی حالتوں پر عدم توجہ کا اطلاق کر سکتے ہیں جن میں توجہ قطعاً مفقود تو نہیں ہوتی البتہ نسبتاً بہت کم ہوتی ہے۔ مثلاً جب کسی شخص کا ذہن حرکت سے ایک شے سے دوسری اور دوسری سے تیسری کی طرف دوڑتا پھرتا ہے اور کسی شے پر جتنا نہیں تو ہم کہتے ہیں کہ یہ شخص اس وقت متوجہ نہیں ہے۔ لیکن دراصل ہم کو اس کے بجائے کہنا یہ چاہئے کہ اس کی توجہ اس وقت نہایت سرسری ہے یعنی قطعاً مفقود نہیں ہے۔ یہ اس وقت بھی ہو سکتا ہے جبکہ مختلف اشیاء اس کے لئے کوئی خاص دلچسپی نہ رکھتی ہوں۔ کیونکہ خاص دلچسپی کے علاوہ کسی نہ کسی حد تک یا کسی نہ کسی قدر ذہن کو مشغول رہنے میں ایک عام دلچسپی بھی ہوتی ہے۔ ذہن کو مشغول رکھنے کا یہی عام مہلکان ہے جس کے پورا نہ ہونے کی صورت میں ہم اپنے کو بد مزہ پاتے ہیں۔

دماغی یاد دہنی بیماری کی بعض حالتوں میں اس سے بھی زیادہ انسان عدم توجہ کے قریب پہنچتا ہے۔ حتیٰ کہ دیوانگی کے بعض مدارج میں مریض کو گرد و پیش کی چیزیں معلوم تک نہیں ہوتیں، اور اس سے کسی سوال کا جواب حاصل کرنا ناممکن ہوتا ہے۔ تصورات کا ایک سلسلہ اس کے دماغ میں جاری رہتا ہے، مگر یہ نہایت ہی بے جوڑ اور پراگندہ ہوتا ہے۔ جوں ہی وہ ایک شے کے متعلق خیال کرنا شروع کرتا ہے کہ ذہن دوسری کی طرف دوڑ جاتا ہے۔ کوئی دو متضاد تصورات ہوں تو ان میں کسی نہ کسی قسم کا تعلق محسوس ہو سکتا ہے مثلاً اورب یا ب اور ج یا ج میں لیکن اورب اور ج یا ب اور ج میں کوئی تعلق محسوس نہیں ہو سکتا۔ یا جو تعلق محسوس بھی ہو سکتا ہے

لے بریدی کا مضمون ”توجہ فعل“۔ رسالہ ماخذ سلسلہ جدید، جلد ۱۱، صفحہ ۲۔

وہ نہایت ہی سلیجی قسم کا ہوتا ہے، مثلاً منی سے قطع نظر کر کے محض الفاظ کی آواز ان میں اتفاقی مشابہت۔ ان سلیجی و اتفاقی ایلتافات سے ذہن کچھ بولا سا جاتا ہے اور اس میں اپنی رہنمائی کی ارادی قوت نہیں رہتی۔ اگر کامل طور پر عدم توجہ کی کوئی صورت ممکن ہے تو وہ بس اسی حالت کو کہہ سکتے ہیں۔

۵۔ ناگوار اشیا کی طرف ذہن خوشگوار اور ناگوار دونوں طرح کی چیزوں میں مشغولیت کا میلان رکھتا ہے۔ اچھی اور بُری دونوں طرح کی چیزوں کی طرف آدمی کی توجہ ہوتی ہے۔ ہماری ذہنی زندگی کا یہ ایک اساسی قانون

ہے کہ ہم کو جو شے ناگوار ہوتی ہے اس سے بچنا اس کو بدلنا یا دفع کرنا چاہئے۔ اور ہم صرف اسی شے کو قائم رکھنا چاہتے ہیں جو خوشگوار ہوتی ہے۔ اس اصول کے مطابق ناگوار خیالات و اوراکات میں مشغول و منہمک ہونے کے بجائے کیا ہمیشہ نظر انداز و ترک نہ کر دینا چاہئے؟ مگر جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جو شے ہم کو ناگوار ہوتی ہے محض اس کا خیال نہ کرنے سے ہم اس سے بہت کم بچ سکتے ہیں تو یہ مشکل دور ہو جاتی ہے۔ اگر ریل کے کسی سفر میں ہمارا ٹکٹ کھو جائے تو اس ناگوار صورت حال کا نذارک محض اس طرح نہیں ہو سکتا کہ اسکو ذہن سے نکال کر بس کسی دوسری شے کا خیال کرنے لگیں۔ بلکہ کسی نہ کسی طرح اس صورت حال کو درست کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس کے لئے توجہ لازمی ہے۔ اگر مسئلہ کے حل میں کوئی وقت لاحق ہو تو یہ محض نظر انداز کرنے سے تو دور نہیں ہو جاتی اسی طرح اگر موت ہم کو کسی عزیز دوست سے جدا کر دے اور ہم اس کا خیال یا اس کو یاد نہ کریں تو جدائی اور بھی زیادہ بڑھ جائیگی۔

تاہم جس ناگوار شے کی طرف خود توجہ کرنا ہی ناگوار ہوتا ہے اس کو چھوڑ کر کسی اور دلچسپ چیز کی طرف متوجہ ہونے کا قدرۃ میلان ہوتا ہے۔ یہ میلان خیالات کی رو پر قابو رکھنے میں کس حد تک مفید ہوتا ہے اس کا انحصار اس پر ہے کہ کس حد تک دیگر محرکات اس کے خلاف عمل کرتے ہیں۔ اس مخالف عمل کی مقدار مختلف حالتوں میں اور مختلف افراد کے لئے مختلف ہوتی۔ ایک شخص یہ دیکھ کر دوسروں کی مصیبت کا سامنا یا خیال اس کے لئے تکلیف دہ ہے وہ اس سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور جہاں تک ممکن ہے بے پروائی اختیار کرتا ہے۔ دوسرے میں لوگوں کی مصیبت دور کرنے کی

خواہش اس قدر قوی ہوتی ہے کہ اس کی طرف نہایت سرگرمی کے ساتھ متوجہ ہو جاتا ہے ایک شخص کسی مسئلہ کو مشکل پا کر فوراً ہی چھوڑ دیتا ہے۔ بخلاف اس کے جب وہی دشواری دوسرے کو پیش آتی ہے تو اس کو اور زیادہ کوشش پر آمادہ کر دیتی ہے۔

اس نقطہ نظر سے ہم دو قسم کے طبایع قرار دے سکتے ہیں، ایک تو نحیف یا آرام طلب دوسری سنجیدہ یا مستعد۔ پہلی قسم کے آدمی کا میلان تو یہ ہوتا ہے کہ ناگوار شے سے بچے اور کنارہ کرے۔ لیکن دوسری قسم کی طبیعت کا انسان مقابلہ کرنا چاہتا ہے اور چاہتا ہے کہ یا تو اس کو دور کرے یا پھر اس کی اصلاح ہو جائے۔ ”بلیک ہاوس“ میں ہارلڈ اسکپول پہلی ہی قسم کا انسان ہے۔ ”وہ دنیا سے بس صرف اس قدر چاہتا ہے کہ اس کو اپنے حال پر جینے دے اسے تو اخبارات ہوں، باتیں ہوں کھانا پینا، شراب و کباب، سیر تفریح ہو بس اور کچھ وہ نہیں چاہتا، وہ دنیا سے کہتا ہے کہ تم اپنی اپنی روش پر اطمینان سے چلو! سرخ کوٹ پہنو یا زرد الٹی اسیتیں لگاؤ قلم کانوں میں رکھو۔ غرض سپاہی رامپ تاجر جو چاہے بنو، صرف ہارلڈ اسکپول کو اپنے حال پر جینے دو“ کہتے ہیں کہ ”اس نے ایک دفعہ آدھا ڈراما لکھا مگر اتنے ہی سے طبیعت بیزار ہو گئی“ اور یہ اس قسم کی طبیعت میں ایک بہت ہی ممتاز خصوصیت ہے۔

وہ سری قسم کی طبایع کی مثال نیولین ہے۔ بلاشبہ نیولین جو صلہ مند و خود غرض تھا، مگر آرام طلب نہ تھا۔ اس کا مقصد دنیا میں عیش پرستی نہ تھا، بلکہ وہ اس کو اپنی خواہشوں کے مطابق ڈھالنا چاہتا تھا۔ جو باتیں اسکپول کے لئے بہشت ہوتیں وہ اس کے لئے دوزخ تھیں۔ وہ بس کام کا دیوانہ تھا، اور جس قدر بھی یہ سخت ہوتا اتنا ہی اس کے لئے بہتر تھا۔ اس کی خوشی کامیابی میں تھی اور رنج ناکامی میں۔ اگر وہ آدھا ڈراما لکھ لیتا تو گو پھر وہ اس سے تھک ہی جاتا مگر ختم کئے بغیر نہ چھوڑتا۔

۴۔ وحدت و تسلسل اگر نقاط، خطوط، اعداد، یا حرف کی ایک تغیر پذیر تعداد لمحہ بھر کے لئے آنکھ کے سامنے لائی جائے تو ہم کو معلوم ہوگا کہ وقت

میں صرف ایک محدود تعداد ہی کا ایسا امتیاز ہو سکتا ہے کہ لمحہ بھر کی نظر کے بعد ان کو گنا جاسکے۔ اس طرح کا امتیاز قریباً پانچ علیحدہ علیحدہ نقاط، خطوط، اعداد، یا حروف کا ہو سکتا ہے اس قسم کی تحدید کو وسعت توجہ کی

محدید کہتے ہیں۔ مشہور ہے کہ ایک وقت میں ہم ایک ہی شے کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں۔ لیکن کیا اس خیال کی تردید ایسے اعتبارات سے نہیں ہو جاتی جن سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض صورتوں میں ہم کم از کم پانچ ممتاز اشیا کی طرف یہ وقت واحد متوجہ ہو سکتے ہیں اس میں شک نہیں کہ تجربہ کسے ایسا ضرور معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ممتاز اشیا ایک دوسرے سے غیر متعلق ہونے کے معنی میں علیحدہ علیحدہ ہوتی ہیں۔ متعدد نقاط، خطوط، یا اعداد میں سے ہر نقطہ، منحنی یا عدد الگ الگ نہیں بلکہ ایک دوسرے سے ممتاز، لیکن عددی مجموعہ کی صورت میں مفہوم ہوتے ہیں یہاں بطور ایک اصول کے صحیح ہے کہ جہاں کہیں ہم بوقت واحد بہت سی چیزوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ہماری توجہ دراصل ان کے باہمی تعلق پر ہوتی ہے، لہذا ہمارا معروض یکثیت مجموعی ایک ہی ہوتا ہے یہ منفرد ہوتا ہے اگرچہ بسیط نہیں ہوتا۔

یہ اصول ان انتہائی صورتوں پر بھی عائد ہوتا ہے جن کو توجہ متقسم سے موسوم کیا جاتا ہے۔ مثلاً جب کوئی شخص ایک خط خود لکھتا ہو اور ساتھ دوسرے کو لکھو آتا بھی جاتا ہو، تو بلاشبہ ایسی صورت میں ذہن دو کاموں کے درمیان ڈانوا ڈول رہتا ہے، کبھی توجہ خصوصیت کے ساتھ ایک جانب ہوتی ہے اور کبھی دوسری جانب۔ لیکن جس وقت خط لکھولنے کی طرف توجہ صرف ہوتی ہے، اس وقت بھی خط لکھنا شعور توجہ کی ساحت سے بالکل خارج نہیں ہوتا۔ بلکہ اس وقت مجموعی معروض ایک خط کا خود لکھنا اور ساتھ ہی اس بات کو پیش ذہن رکھنا ہوتا ہے کہ دوسرا لکھو آتا ہے اگر ہم اس قدر اور اضافہ کریں کہ جب ذہن میں جملہ تیار ہو جاتا ہے تو اس کا لکھنا یا بولنا خود بخود بلا کسی مزید توجہ کے عمل میں آ جاتا ہے، تو ایسی صورت میں ذہن ناچھو کچھ واقع ہوتا ہے، اس کی خاصی تسلی بخش توجہ ہو جاتی ہے۔ مگر اس میں شک نہیں کہ اس قسم کے حالات ذہنی بہت ہی شاذ و نادر پائے جاتے ہیں۔

مجموعی معروض کے جزئیات کے بعد دیگرے بھی فہم میں آتی ہیں اور ایک ساتھ بھی اس کے متعلق بھی بیانہ توجہ پر تجربات کئے گئے ہیں جب کھٹکھٹا ہٹ کی لمبی آوازیں چوتھائی سکند کے وقفہ کے بعد باقاعدہ طور پر واقع ہوں تو ذہن ان میں سے آٹھ کے مجموعوں تک کو سمجھ سکتا ہے۔ اگر ایک مجموعہ میں (دہس کی پہلی کھٹکھٹا ہٹ

پر گھنٹی کی آواز سے زور دیا گیا ہو) آٹھ اور اسی طرح کے دوسرے میں سات ہوں، تو ذہن کے بغیر وہ نوں مجموعوں کے مابین امتیاز کر سکتا ہے۔ لیکن آٹھ کے مجموعوں سے زیادہ میں اس کا فیصلہ ناقابل اعتبار ہوتا ہے۔

کسی منفرد معروض کے تفصیلی جزئیات کا یکے بعد دیگرے باہمی امتیاز توجہ کی خاص خصوصیت ہے۔ یعنی معروض کی نوعیت اور اس کے عناصر کو بتدریج پوری تفصیل کیساتھ جاننے کے لئے ہم ذہنی طور پر مشغول ہوتے ہیں یہی منی میں اس کہنے سے کہ توجہ معروض پر اس طرح غور کرنے کے ایک محسوس میلان پر مشتمل ہوتی ہے۔ جس سے یہ معروض کھل جائے (یعنی واضح و منکشف ہو جائے)

یہ انکشاف مختلف طریقوں اور مختلف ذریعوں سے ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ ایسے اجزاء کے یکے بعد دیگرے امتیاز پر مشتمل ہو جو پہلے ہی سے شعور خفی میں موجود ہیں۔ جیسا کہ مثلاً اس وقت ہوتا ہے جبکہ ہم روشن چوکی کے باجوں کی اصوات میں علیحدہ علیحدہ امتیاز کرتے ہیں۔ یا ممکن ہے کہ یہ جسم اور آلات حس کی فعلی حرکات سے نئی حسوں کے حصول پر متضمن ہو۔ جیسے کہ مثلاً دو کا انداز ایک مشکوک روپیہ کو خوب دیکھ کر، دانتوں سے دبا کر اور زمین پر بجا کر پرکھتا ہے۔ اس کے علاوہ مادی اشیاء کے تمام مشاہدات میں عموماً یہی عمل ہوتا ہے۔ جب ہم اپنے کسی مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اپنے ماحول میں تغیرات پیدا کرتے ہیں، تو ایسی صورتوں میں یہ تغیرات اور ان کے متوقع نتائج ہمارے مجموعی معروض (یعنی حصول مقصد) کے اجزاء ہوتے ہیں۔ تمام صورتوں میں تعبیر، تطبیق، شناخت و اصطفا وغیرہ اپنا عمل کرتے ہیں، جس سے معروض کا گذشتہ تجربہ کے ان نتائج سے تعلق قائم ہو جاتا ہے جو سابق ذہنی رجحانات میں باقی ہیں۔ اس طرح معروض میں جو کچھ نقص ہوتا ہے وہ پورا ہو جاتا ہے اس کے نسبتہ غیر مربوط اجزاء کے لئے سلسلہ کی کڑیاں پیدا ہو جاتی ہیں اور یہ زمانہ سابق کے حاصل شدہ علم، اعتقاد و تخیل میں اپنی مناسب جگہ اختیار کر لیتا ہے۔

علمائے نفسیات اس قسم کے عمل کو ادراک کہتے ہیں۔ ادراک تمام واضح و ممتاز اور بالخصوص تمام توجہی ادراکات میں داخل ہوتا ہے۔ جب ہم تم زمین کو دیکھتے ہیں تو اسکی

غنی کی حس دراصل باصرہ نہیں بلکہ لامسہ کی بدولت ہوتی ہے جس کو ایک خاص قسم کے بصری ظہور کے ساتھ سابق تجربہ نے وابستہ کر دیا ہے۔ اسی طرح جب کوئی شے ہماری نظر آتی ہے تو بصری حس سے ہم کو اس کی سطح کی صرف چمک دمک معلوم ہوتی ہے باقی چمکنے پن کا ادراک دراصل لمس پر مبنی ہوتا ہے اور بوجہ ابتلا ف بعد کو اس کا تعلق بصری ظہور کیساتھ قائم ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ جب ہم کسی شے کو دیکھتے ہیں تو اس کا صرف ایک پہلو نظر آتا ہے اور دوسرے کا پتہ صرف ابتلا ف سے چلتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ زینہ سے کسی کے آنے کی آہٹ آرہی ہے تو ہم کو کانوں کے ذریعہ سے محض ایک خاص قسم کی آواز سنائی دیتی ہے۔ اب یہ کہ یہ آواز فلاں شخص کے آنے کی معلوم ہوتی ہے اور زینہ سے آرہی ہے یہ تمام گزشتہ تجربات کی ترجمانی ہے۔

یہ تو بالکل صاف و بین صورتیں تھیں، لیکن نفسیات کا ایک بڑا کام یہ ہے کہ جو صورتیں اس قدر صاف و بین نہیں ہوتیں وہاں بتلائے کہ اصلی حس کا نسبتہ گتنا کم ادراک کا اس کے مقابلہ میں کس قدر زیادہ حصہ ہوتا ہے۔ یہاں اس کی توضیح کے لئے ایک مثال دی جا سکتی ہے۔ کسی کتاب کو پڑھتے وقت چھپے ہوئے صفحہ کا بہت ہی تھوڑا سا حصہ ممتاز رویت کے رقبہ میں داخل ہوتا ہے جو حروف کی شکل براہ راست محسوس کرتا ہے۔ ارڈمین اور ڈاج نے ثابت کیا ہے کہ پڑھتے وقت آنکھیں کتاب کی سطروں پر مسلسل حرکت نہیں کرتیں بلکہ ان کی حرکات کے مختصر سلسلوں کے درمیان سکون کے وقفے ہوتے ہیں۔ بستر کی لمبائی اور ان وقفوں کی تعداد سے یہ بہت آسانی کے ساتھ معلوم ہو سکتا ہے کہ ایک نظر میں کتنے حروف پڑھے جاتے ہیں جو ان حروف کی تعداد سے کافی زائد ہوتی، جن کو توجہ واحد آنکھ کو محسوس کر سکتی ہے۔ لہذا ظاہر ہے کہ یہ زائد حروف سابقہ تجربات کے ابتلا ف کی بنا پر پڑھے جاتے ہیں۔

ادراک ممکن ہے کہ سہولت و سرعت کے ساتھ ہو جائے، یا اس میں کم و بیش پیچیدہ و طویل عمل کو دخل ہو۔ مانوس اشیا اور مانوس احوال میں یہ سہل و سریع ہوتا ہے۔ لیکن جس حالت میں کہ معروض نامانوس ہوتا ہے یا نسبتہ نئی صورت حال میں سامنے آتا ہے تو یہ عموماً طویل و پیچیدہ ہوتا ہے۔ یہی مانوس معروض کے متعلق اس وقت ہوتا ہے، جبکہ ہماری عام ذہنی ترقی اس کے متعلق نئے سوالات کرتی ہے جس کی بناء پر ہم اس کو ایک نئی روشنی میں سمجھتے ہیں۔

جاننے سے قبل ایک پتھر انسان کے عام سیاق و سباق میں بہت جلد اپنی جگہ پاسکتا ہے لیکن عالم ارضیات ہونے کے بعد ممکن ہے کہ اس کو گھنٹوں مطالعہ کرنا پڑے اور تب جا کر کہیں وہ اس کو اپنے تصورات کے لئے نظام کے مطابق کر سکے۔ اب دیکھو جس قدر سہولت و سرعت کے ساتھ ادراک ہوتا ہے اسی قدر اس میں توجہ کی ضرورت کم ہوتی ہے اور جس قدر دشواری کے ساتھ یہ ہوتا ہے اسی قدر زیادہ توجہ درکار ہوتی ہے۔ جہاں معروض کو پورا کرتے کے لئے کافی دلچسپی نہیں موجود ہوتی وہاں عمل ادراک (جس کا بصورت دیگر وقوع ممکن تھا) واقع ہونے سے قاصر رہتا ہے۔

مختصر یہ کہ معروضات کی تحلیل میں توجہ کا دو گونہ کام ہوتا ہے ایک یہ کہ توجہ کرتے وقت ہم چاہتے ہیں کہ پیش نظر کل کے مختلف اجزاء اور پہلوئیں میں ایک دوسرے کے امتیاز کریں دوسرے ہم ان ممتاز اجزاء یا خصوصیات (جو اس کل کی وحدت میں پائے جاتے ہیں) کے باہمی تعلقات کو بھی اچھی طرح سمجھنا چاہتے ہیں۔ امتیازات و تعلقات دونوں بالآخر تو معروض کی نوعیت پر مبنی ہوتے ہیں لیکن کسی حد تک یہ دوسرے طریقوں سے بھی پیدا یا کم از کم قوی کئے جاسکتے ہیں اور اس کا انحصار خود ہماری ذات پر ہوتا ہے۔

اس کی عمدہ مثال وہ موزوں ٹکڑے ہیں جن میں ہم مسلسل ارتسامات کے سلسلوں کو (جو منضبط وقفوں کے ساتھ برابر واقع ہوتے ہیں) تقریباً ناموزوں طور پر تقسیم کر دیا کرتے ہیں، چنانچہ بڑی کھڑی کی ٹکڑے کو سنتے وقت ہم سر دوسرے ٹکڑے پر زور دیتے ہیں جس کی وجہ سے ہم کو ٹکڑے ٹکڑے کی بجائے ٹکڑے ٹکڑے کی سی آواز مفہوم ہوتی ہے۔ اسی طرح نقاط یا خطوط کے ایک مجموعہ پر بغور توجہ کرتے وقت ہم ان کو اپنے ذہن میں ایسے چھوٹے چھوٹے مجموعوں میں تقسیم کر لینا چاہتے ہیں جن میں ایک خاص ترتیب ہوتی ہے گو ان کی اصل تقسیم ہماری اس ترتیب سے مختلف ہی ہو۔

معروض میں کسی ایسی ترتیب و امتیاز کے پیدا کرنے کا جو خود اس کی نوعیت میں موجود نہ ہو ایک اور طریقہ یہ ہے کہ کوئی دوسری شے جو کم و بیش اس کے مشابہ ہو اس کی خصوصیت کو ہم اس کی طرف منتقل کر دیتے ہیں استعارات و تشبیہات

میں یہی طریقہ اختیار کیا جاتا ہے۔ ستارے کم و بیش ممتاز مجموعوں میں تقسیم ہیں۔ لیکن انسانی ذہن نے اپنے سمجھنے کے لئے ان میں سے ہر مجموعہ یا برج کی داخلی وحدت اور دوسرے برجوں سے اس کے امتیاز کو مشہور جانوروں یا دیگر مانوسی اشیاء سے تشبیہ ویکر بڑھا لیا ہے۔ مثلاً دب اکبر و دب اصغر یا عرابہ وغیرہ لیکن اس قسم کا سب سے اہم عمل علامت یا نشانات کا استعمال ہے۔ الف لیلہ کے قزاق نے اسی عمل یا تدبیر سے کام لیا تھا۔ اس نے ایک دروازہ پر کھریا سے نشان بنادیا تاکہ ایک خاص مکان کو اسی قسم کے دیگر مشابہ مکانات سے ممتاز کر سکے۔

زبان کا استعمال تمام تر اسی عنوان کی تحت میں داخل ہے۔ معروضات فکر کا نام رکھتے وقت (اس نام سے ہمیشہ کام لینے کے لئے) ہم ان کی داخلی وحدت اور باہمی امتیاز دونوں کا تعین کرتے ہیں۔ کسی پیچیدہ تصور پر (راج سکہ فکر کے ایک جز کی حیثیت سے) ذہن کا مستقل قبضہ بڑی حد تک اس پر منحصر ہے کہ اس کا کوئی نام ہے یا نہیں ہے۔ چنانچہ لاک کہتا ہے کہ ”آدمی کو تلواریا تبر سے مارنا فعل کی جداگانہ انواع خیال نہیں کی جاتیں۔ لیکن اگر تلواری کی نوک جسم میں داخل ہو جائے تو یہ فعل کی ایک ممتاز نوع بن جائیگی جیسے کہ انگریزی زبان میں اس کو اسٹابنک (بھونکا) کہتے ہیں۔“ اگرچہ پیچیدہ معروضات ابتداءً بلا کسی نام کے سمجھے جاسکتے ہیں تاہم نام ہی ”وہ گروہ ہے جو ان کے اجزاء کو مضبوطی سے باندھتی ہے۔“

ذہن اس طرح جس وحدت کو عائد کرتا ہے، وہ ہمیشہ خود معروض کو اندر کسی نہ کسی وحدت کے فرض پر مبنی ہوتی ہے۔ اس قسم کی وحدت باعتبار کم و کیف نہایت مختلف ہو سکتی ہے۔ مگر یہ اپنے اجزاء کے ہر مرکب سے (خواہ وہ چند سے ملکر بنا ہو یا سب سے) بہر حال واضح طور پر ممتاز ہوتی ہے۔ ترکیب کی صورت یا اس کے تعلق کو ہمیشہ ایک جداگانہ جز خیال کرنا پڑتا ہے جس سے کل کو ایک خاص حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔ ”ایک تان کو ایک کنبی سے دوسری کنبی میں تبدیل کرنے سے ہم دو بالکل مختلف سروں کے مجموعے پیدا کر سکتے ہیں، پھر بھی یہ ممکن ہے کہ

ہے میں کوئی فرق واقع نہ ہو۔ بخلاف ان کے سروں کی ترتیب بدل دینے سے نواؤں کے ایک ہی مجموعہ سے مستاز تاخیر پیدا ہو جاتی ہیں۔ دو سروں کے مابین جو وقفہ ہوتا ہے اس پر بھی یہی صادق آتا ہے۔ ممکن ہے کہ مختلف سروں کے جو جوڑے ہوتے ہیں ان کے مابین ایک ہی وقفہ ہو یا ایک ہی طرح کے سروں میں مختلف وقفے ہوں (جبکہ ان کی ترتیب منقلب ہو) لیکن دونوں صورتوں میں کل مجموعہ برابر حال مختلف ہوتا ہے۔

اسی طرح ممکن ہے کہ کسی نظم مثلاً غزل یا مسدس کا وزن علیٰ حالہ غیر متغیر قائم رہے گو اس کے الفاظ اور ان کی حرکات بالکل بدل جائیں۔ سبسطی پر سرخ مثلث اور زرد سطح پر نیلا مثلث دونوں صورت مثلثی میں ایک ہی ہوتے ہیں۔ ایک قیاس جو شکل اول کی پہلی ضرب میں ہو گو اس کی حدود بدل دی جائیں تاہم اس کی عام صورت وہی رہتی ہے۔ ۱-۲-۳-۴-۵-۶ وغیرہ کا سلسلہ اعداد اپنی صورت وحدت کے لحاظ سے ۳-۶-۱۲-۲۴ وغیرہ کے سلسلہ اعداد کا عین ہے۔ بحالت کا آہستہ آہستہ دور ہونا آواز کے آہستہ آہستہ غائب ہونے سے صورت مشابہ ہے۔

ایک مجموعہ مرکب اپنی مخصوص وحدت ترکیبی کی بنیاد پر جو خصوصیات رکھتا ہے وہ کسی ایک یا تمام اجزاء میں نہیں ہوتیں۔ علیٰ ہذا یہ بھی ممکن ہے کہ اجزاء میں جو خصوصیات ہوں جو اس مجموعہ میں نہیں پائے جاتے۔ پتھروں کا ڈھیر اہرام مصری کی صورت اختیار کر سکتا ہے، اگرچہ انفرادی طور پر ان میں سے کسی پتھر کی یہ صورت نہیں ہوتی اسی طرح اس کے خلاف انفرادی طور پر ہر پتھر گول ہو سکتا ہے، اگرچہ ڈھیر گول نہ ہو۔ ایک جانور اپنے شکار کا پیچھا کر سکتا یا اس کی گھات میں بیٹھ سکتا ہے۔ لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس جانور کے پاؤں یا اس کا سر یا دم شکار کا پیچھا کرتے ہیں یا اس کی گھات میں بیٹھ سکتے ہیں۔ مثلث ایک بند شکل ہوتی ہے۔ لیکن اس کے خطوط اور زوایا کی الگ الگ بند شکلیں نہیں ہوتیں۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے یہ بات بہت زیادہ اہم ہے کہ ذہنی عمل کے لئے ایک جز کل اپنی مجموعی وحدت کی بنیاد پر اجزاء سے

مختلف فعلیت و حیثیت رکھتا ہے۔ مثلاً کسی نغمہ سے ایک خاص طرح کی جولذت حاصل ہوتی ہے، وہ اس کی نواؤں سے الگ الگ انفرادی طور پر حاصل نہیں ہوتی۔ یہی الوان خطوط یا حرکات کی خوش آئند ترکیبوں پر بھی صادق آتا ہے۔ ”بعض اوقات عم اسقدر گہرا اور شدید ہوتا ہے کہ انسان رو بھی نہیں سکتا“ یہ جملہ ہماری حیثیت پر ایک خاص اثر کرتا ہے لیکن اگر ہم اس میں سے کوئی لفظ نکال ڈالیں یا ان کی ترتیب بدل دیں تو یہ اثر جاتا رہتا ہے۔ اسی طرح اگر مختلف ساز بے آمنگی کے ساتھ بچ رہے ہوں تو برے معلوم ہوتے ہیں، گو یہ ممکن ہے کہ الگ الگ بجائے خود ہر ساز کی آواز اچھی معلوم ہوتی ہے۔

علاوہ بریں چونکہ ہر معروض بحیثیت مجموعی ایسے امتلا فات رکھتا ہے جو انفرادی طور پر اس کے اجزا میں نہیں پائے جاتے، اس لئے ممکن ہے کہ یہ ایسے تصورات پیدا کر سکتا ہو جو اس کے اجزا نہیں کر سکتے۔ کاغذ پر ایک مصوٰر یا نقاش ایسے خطوط کھینچ سکتا ہے، جن سے مجموعی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ سمندر میں کوئی شخص تیر رہا ہے، حالانکہ جدا جدا ان خطوط سے کوئی اس قسم کا خیال نہیں پیدا ہوتا حتیٰ کہ اگر یہ سارے خطوط پیش نظر ہوں مگر اس خاص نظام و ترتیب کے ساتھ نہ ہوں، تو بھی یہ اثر نہ پیدا ہوگا۔ یہ حقیقت معنی تصویروں سے اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے، جو ایک معنی کر کے دیر تک ہماری آنکھوں کے سامنے رہتی ہیں تب کہیں ہم ان کو دیکھ سکتے ہیں۔ انفرادی طور پر ہم کو تمام اجزا کا ادراک ہوتا ہے مگر ان سے یہ بات کہ مثلاً کوئی شخص تیر رہا ہے اس وقت تک نہیں معلوم ہوتی جب تک کہ انکو دیگر علائق سے علیحدہ کر کے یا ہم دیگر ایک خاص تعلق کے ساتھ نہ سمجھا جائے۔ ایک معمولی مثال لو کہ لفظ ”انسان“ اپنی مجموعی حیثیت سے نفع بشر کا تصور پیدا کرتا ہے۔ لیکن اس قسم کا ابتلاف یا تصور اس کے مختلف یا تمام حروف سے یا مگر اس وقت تک نہیں پیدا ہوتا جب تک کہ ان کو ایک خاص طریقہ سے متحد نہ کیا جائے۔

مرکب معروض کی وحدت میں اس کی نوعیت کے اعتبار سے بہت زیادہ غیر واقع ہوتا ہے، یوں تو ہر محدود شکل بر بنائے تحدید ایک وحدت ہے۔

لیکن ایک باقاعدہ شکل میں بے قاعدہ شکل کی بہ نسبت زیادہ وحدت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ اس کے اجزاء ایک بندھے ہوئے اصول کے ماتحت ترکیب پاتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ایک مصرع میں بہ نسبت شعر کے ایک جملہ کے زیادہ وحدت ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ اپنے وزن یا بحر کی خاص صورت رکھتا ہے علیٰ ہذا ہم اشکی میں بے اشکی سے زیادہ وحدت ہوتی ہے اور ایک لشکر عام ہجوم کی بہ نسبت زیادہ وحدت پر مشتمل ہوتا ہے۔ پھر ایک ایسا لشکر جس کا سردار موجود ہو، ایسے لشکر سے زیادہ منضبط ہوتا ہے جس کا سردار نہ ہو۔

توجہ کا کام یہ ہے کہ جس قسم کی وحدت اس کے معروض میں مضمحل ہو اس کو واضح کر دے۔ یہ عمل وضاحت اکثر طویل اور تدریجی ہوتا ہے جس میں ہر درجہ اپنے مابعد کے لئے راستہ بناتا ہے۔ مثلاً سیارات، سورج کے گرد مقررہ مدتوں کے اعتبار سے حرکت کرتے ہیں لیکن اس حرکت کا ٹھیک بندھا ہوا راستہ اور اصول کیا ہے؟ ان سوالات کا جواب کپلر کی سرگرم اور طویل توجہ سے ملا جس کو اس نے حرکت سیارات کے قوانین تلاش کی صورت میں مرتب کیا ہے۔ یہی حرکت سیارات اس کا واحد معروض تھا، جس کی طرف مسلسل و طویل توجہ کی بدولت، یہ قوانین نکلے اس نے دریافت کر لئے جن سے حرکت سیارات کی وحدت زیادہ صحیح و کامل طور پر متعین ہو سکی۔

۵۔ توجہ کا انصراف: مسلسل توجہ کی حالت میں گو نسبتاً نئے معروضات اب، ب، ت، ث، ج، وغیرہ ذہن کے سامنے برابر آتے رہتے ہیں۔ تاہم جب تک اور جس حد تک کہ ہم نئے آنے والے معروضات پر ایک ہی کل کے مختلف اجزاء یا پہلوؤں کی حیثیت سے غور کرتے ہیں، اسی وقت تک عمل توجہ دراصل منفرود ہی ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر ذہن میں کوئی ایسا نیا معروض پیدا ہو جائے، جو اپنے ماقبل کے لحاظ سے ایک ہی مضمون کے ساتھ متعلق نہ ہو۔ بلکہ از سر نو ابتداء کرنا پڑتی ہو، تو ایسی حالت میں، اس کو انصراف توجہ کہتے ہیں۔ جس آن میں یہ انصراف واقع ہوتا ہے، اس وقت ایک معنی کر کے ہماری توجہ تسلسل ہوتی ہے، کیونکہ اس حالت میں ذہن کو ایک معروض سے دوسرے کی طرف

انتقال میں بوقت واحد دونوں کا وقوف ہوتا ہے۔ یوں سمجھو کہ ایک سے دوسرے کی طرف قدم اٹھاتے وقت دونوں میں اس کا ایک ایک قدم ہوتا ہے۔ لیکن انصراف ہوتے ہی اس قسم کا تسلسل ختم ہو جاتا ہے۔ نئے معروض کے سامنے آنے سے پہلا معروض اوچھل ہو جاتا ہے۔ اس قسم کے تسلسل کو زمانی تسلسل توجہ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس کا انحصار ایک عمل توجہ کے اختتام اور دوسرے کے آغاز کی محض ہم زمانی پر ہے۔ دوسری جانب ایک ہی عمل توجہ کے متوالی اجزا کو تسلسل دلچسپی یا طلبی تسلسل کہا جاسکتا ہے کیونکہ یہ تمام تر ایک ہی مجموعی معروض سے متعلق ہوتا ہے۔

فرض کرو کہ شطرنج یا تاش کھیلنے میں عین اس وقت جبکہ کھیل کی ایک بازگ صورت پیدا ہو گئی ہے یکایک مجھ کو ایک شخص کسی ضروری کاروباری معاملہ پر گفتگو کے لئے بلاتا ہے۔ اس قسم کا خلل شعور کی اس حالت میں جس میں کہ یہ واقع ہوتا ہے اور جو اس کو واقع کرتی ہے دونوں میں ایک قسم کا تعلق پیدا کر دیتا ہے۔ لیکن یہ تعلق ایسے دو غیر مربوط توجہی اعمال کے مابین ہوتا ہے جن میں بس اس کے علاوہ اور کوئی تعلق ہی نہیں کہ ایک کا انجام دوسرے کے آغاز کے ساتھ ہم زماں ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر ہم ان پہلوؤں کو لیں جو شطرنج کی کسی چال کے متعلق فیصلہ کرنے یا کسی کاروباری معاملہ کو طے کرنے میں رونما ہوتے ہیں تو ہم کو ایک مختلف اور زیادہ عمیق نوعیت کا تسلسل نظر آتا ہے (جو دلچسپی یا کسی غرض و غایت کا تسلسل ہوتا ہے) اس نقطہ نظر سے میرے ذہن کی وہ حالت جبکہ میں اپنا کاروباری معاملہ طے کرنے تکمیل کی طرف پھر لوٹتا ہوں اس حالت کے ساتھ مسلسل و مربوط ہوتی ہے جس میں کہ خلل واقع ہوا تھا نہ کہ اس حالت کے ساتھ خلل انداز ہوتی تھی۔ خود فقط خلل بھی اسی پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ تسلسل براہ راست انتقال زمانی سے کم و بیش ایک مستقل و جدا گانہ شے ہے۔ یہ تسلسل دراصل اپنے صحیح معنی میں ہمارے ذہنی اعمال یعنی ہماری فطرت کے طلبی و اشتہائی پہلو سے تعلق رکھتا ہے اس کی عام شرط یہ ہے کہ عمل شعور کے متوالی پہلو غائی حالت یا انجام و انتہا کے لئے ایک حرکت پیدا کرتے ہیں۔ جیسا کہ ہم اوپر (صفحہ ۱۲۳-۱۲۴) بیان کر آئے ہیں کہ غائی حالت یا انجام و انتہا شعور کی وہ حالت ہوتی ہے جس میں کوئی عمل متدرجی طور پر

انجام پذیر ہو جاتا ہے۔ یعنی یہ ایسا انجام ہوتا ہے جو خود اس کی ذاتی فطرت کا اقتضا ہوتا ہے اور خارجی شرائط پر مبنی نہیں ہوتا۔ اس انجام کو پہنچنے سے پہلے عمل کا ہر پہلو نامکمل ہوتا ہے اور اپنی ذاتی نوعیت کی بناء پر خود اپنے سے آگے بڑھنا چاہتا ہے۔ چنانچہ اگر حصول مقصد سے قبل یہ عمل کسی غفل کی وجہ سے منقطع ہو جائے، تو رفع غفل کے بعد خود بخود پھر وہیں سے شروع ہو جاتا ہے، جہاں سے ختم یا منقطع ہوا تھا۔ جس وقت ہمارا شعور اس میں مشغول ہوتا ہے اس وقت اگر اس کی راہ میں کوئی شے حائل ہو تو بے اطمینانی اور ناگواری کا باعث ہوتی ہے جب تک اور جس حد تک اس کی راہ میں کوئی شے حائل نہ ہو، اور منور اس کی تکمیل بھی نہ ہوئی ہو تو گو شعور شے سے ہٹتا ہے مگر بے اطمینان نہیں ہوتا، اور اگر باقی تمام حالات مساوی ہوں تو ایک خوشگوار تجربہ ہوتا ہے۔ کسی خاص وقت کی وحدت طلبی کا انحصار مختلف اوقات کے تسلسل طلبی پر ہوتا ہے۔ عمل طلب کے بہانہ میں سے اگر ہم کسی خاص وقتی پہلو کو لیں تو ہم کو شعور کی ایک ایسی مجموعی حالت ملتی ہے جس میں بعض اجزاء اصل راہ فکر سے غیر متعلق ہوتے ہیں اور بعض اس کے ساتھ خاص تعلق رکھتے ہیں۔ چنانچہ شطرنج کھیلنے وقت گرد و پیش کی اشیاء کے ارتساعات سے شعور میں جو تغیرات ہوتے ہیں، وہ شعور کی اصل رو سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے۔ صرف وہی تجربات اس سے متعلق ہوتے ہیں جو بساط پر بیٹھے ہوئے مہرول کی وضع سے حاصل ہوتے ہیں، اور صرف وہی تجربات شعور کی طلبی وحدت میں داخل ہوتے ہیں۔ یہ فرق امتیاز وسیع معنی میں تو بھی شعور اور تحت شعور کے امتیاز کے مطابق ہے۔

مختصر یہ کہ تو بھی شعور کا مجموعی عمل بالعموم ایک ایسے سلسلہ اعمال پر مشتمل ہوتا ہے جس میں سے ہر عمل ایک خاص طلبی تسلسل رکھتا ہے۔ ممکن ہے ان میں سے بعض نہایت سریع الزوال ہوں اور بہت ہی سرسری اور وقتی دیکھی پر مشتمل ہوں۔ لیکن جس حد تک بھی ان میں توجہ کو دخل ہوتا ہے، یہ دراصل طلبی ہی ہوتے ہیں۔ جس حالت میں کہ ذہن غیر مربوط طور پر ایک شے سے دوسری کی طرف دوڑ رہا ہو۔ اس وقت بھی اس کی اس سرسری و ہنگامی مشغولیت میں جو یہ بہر شے پر باری باری صرف کرتا ہے، ایک حد تک دیکھی کو ضرور دخل ہوتا ہے۔

لہذا جو انتقالات ذہنی بلا طلبی تسلسل کے ہوتے ہیں وہ بھی دراصل ایک طلبی عمل ہی سے دوسرے کی طرف انتقال کرتے ہیں۔ لیکن ان انتقالات ذہنی میں بھی ایک شتم کا تسلسل موجود ہوتا ہے کیونکہ ایک عمل کا انجام دوسرے کے آغاز کے ہم زمان ہوتا ہے۔ جس وقت خلل ہوتا ہے تو خود یہ خلل ہی نئے اور پرانے عمل میں ایک شتم کا تسلسل قائم کرتا ہے۔

لیکن تسلسل زمان اور تسلسل غرض دونوں ذہنی زندگی کے ارتقا میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں، کیونکہ ذہنی میلانات و ایملانات مختلف طور پر ان کے ساتھ مشروط ہوتے ہیں۔

۱۔ تسلسل طلب کے تسلسل غرض جس سے عمل توجہ کی متوالی حالتوں میں رابطہ پیدا ہوتا ہے اس کے مختلف درجات ہو سکتے ہیں۔ یہ مدارج۔

اس لئے ممکن ہوتا ہے کہ بعض حیثیات سے تسلسل پایا جاسکتا ہے اور بعض سے نہیں۔ کیونکہ حالت مابعد ممکن ہے کہ کچھ تو حالت ماقبل کا نتیجہ ہو اور کچھ اس سے غیر متعلق اور نسبتاً مستقل ہو۔ مثلاً اقلیدس کی کسی شکل کو رٹ لینے اور اس کے ثبوت کو سمجھ کر ذہن نشین کرنے میں موازنہ کر دو۔ جو لڑکا محض رٹ لیتا ہے اس کے لئے یہ شکل بس ایسے جملوں کا ایک مجموعہ ہوتی ہے جو کہ اس کے سامنے صفحہ کاغذ پر ایک خاص خارجی ترتیب کے ساتھ مرتب ہے۔ یہ جملے اس کے لئے صرف اس بنا پر تسلسل غرض یا دلچسپی رکھتے ہیں کہ اسی ترتیب کے ساتھ وہ ان کو استاد کے سامنے دہرا سکے۔ اگر جملوں کی ترتیب بلا کسی لحاظ کے یوں ہی بدل دی جائے اور وہ ہنوز یہ سمجھتا ہو کہ یہ ترتیب قابل وثوق ہے تو غرض اور اس کے تسلسل میں کوئی فرق نہ واقع ہوگا۔ لیکن جس لڑکے نے سمجھ بوجھ کر یاد کیا ہے اور استدلال کو سامنے رکھتا ہے اس کی حالت بالکل مختلف ہوگی۔ اس کو جملوں کی خارجی ترتیب سے نہیں بلکہ ان کے معنی یا منطقی استدلال سے دلچسپی ہوتی ہے۔ اس کے لئے ہر کڑی صرف اپنے ماقبل اور مابعد کے ساتھ تعلق کی وجہ سے دلچسپی رکھتی ہے۔ اب اگر جملوں کی ترتیب بلا لحاظ معنی یوں ہی بدل دی جائے تو یہ منطقی تسلسل معدوم ہو جائیگا۔ اور چونکہ اس کو اسی منطقی تسلسل سے غرض یا دلچسپی تھی اس لئے

یہ بے جوڑ جملے اس کے نزدیک کوئی مستقل وجود نہیں رکھتے کیونکہ جس معنوی دلچسپی کی بتدریج ان سے تشفی ہوتی تھی وہ اب مفقود ہو جاتی ہے۔

شعور کا بہاؤ ذہنی فعلیت کے متوالی سلسلوں پر مشتمل ہوتا ہے جن میں سے ہر سلسلہ خود اپنا ایک داخلی تسلسل غرض رکھتا ہے جو نسبتہ یا اضافی طور پر ایک دوسرے سے بے تعلق ہوتا ہے۔ لیکن یہ بے تعلق بالعموم بس اضافی ہی ہوتی ہے اور نہ بالکلیہ اطلاقی طور پر ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں ہوتے ہیں۔ بلکہ کسی نہ کسی حد تک باہم دیگر ایک تسلسل بھی رکھتے ہیں البتہ حیوانات پر یہ برائے نام ہی صادق آتا ہے۔ کیونکہ حیوانات کی ذہنی زندگی زیادہ تر بے تعلق اور ایک دوسرے سے مستقل تہیات پر مشتمل معلوم ہوتی ہے لیکن انسانوں میں خاص خاص اغراض کی طلب کم و بیش ایک ہی رشتہ میں منسلک ہوتی ہے۔ ان کی ساری ذہنی زندگی دراصل ایک ہی زنجیر میں جکڑی ہوئی ہے۔ یہ نسبتہ ہمہ گیر وحدت، دراصل شعوری بہاؤ کے متوالی حصوں یا سلسلوں کی خاص وحدت ہی کے مشابہ ہوتی ہے۔ اس کے محض یہ معنی ہیں، کہ شعوری زندگی کی غایات و اغراض کے ایک نظام میں وابستہ ہیں۔ جس کی بنا پر خاص خاص اغراض کی تکمیل ایک حد تک نسبتہ عام اغراض کی بھی تکمیل ہوتی ہے اور کسی ایک نتیجہ کا حصول دیگر نتائج کے حصول کے لئے بمنزلہ ایک قدم کے ہوتا ہے۔ صبح کا اخبار جب میں پڑھنے بیٹھا ہوں، تو ایک عام غرض اس سے یہ ہوتی ہے کہ آج کل کی تازہ ترین خبروں سے واقف ہو جاؤں، یکے بعد دیگرے ایک خبر سے دوسری پر گزرنے میں خاص خاص اور ایک دوسری سے نسبتہ بے تعلق اغراض پوری کرنا ہوتی ہیں۔ لیکن یہ بے تعلق بس نسبتہ ہی ہوتی ہے اور نہ فی الحقیقت حصول واقفیت کی عام غرض سب کو محیط ہوتی ہے۔ پھر یہ غرض بھی بجائے خود ایک اور وسیع تر غرض کا جز ہے، یعنی اپنے انبلے جنس سے تعلق تاکہ اس امر سے آگاہ رہوں کہ ان میں آج کل کس قسم کی باتوں کا چرچا ہے۔ اسی طرح کسی ایسے مبحث سے میری خاص دلچسپی جیسے کہ مثلاً بحری محصول یا جنگلی کی اصلاح جو عام سیاسیات اور بالخصوص خود اپنے ملک کی فلاح و بہبودی کی عام دلچسپی کی ایک جزئی صورت ہوتی ہے۔

مختلف اغراض کا اس طرح ایک نظام میں منسلک ہونا انسان کی شخصی زندگی کی وہ وحدت ہے جو حیوانات کی پہنچی زندگی میں نہیں پائی جاتی۔

اب ظاہر ہے کہ وحدت شعور جو وحدت غرض پر مبنی ہوتی ہے اس کے مختلف مدارج ہو سکتے ہیں۔ ہیکل کا مٹ بسا رک یا نیوٹن جیسے اشخاص کی ذہنی زندگی میں، بہ مقابلہ معمولی شخص کے کہیں زیادہ منظم وحدت پائی جاتی ہے۔ عموماً ایک تمدن انسان کی ذہنی زندگی وحشی انسان کے مقابلہ میں زیادہ مکمل وحدت رکھتی ہے، اور انسان کی ذہنی زندگی میں جو وحدت ہوتی ہے، وہ حیوانات میں نہیں پائی جاتی۔ لیکن بایں ہمہ جہاں کہیں بھی کوئی ایسی شے موجود ہو جس کو ہم ذہنی ارتقا یا تجربہ سے سمجھنا کہہ سکیں، وہاں کسی کسی قسم کا در کسی کسی قدر تسلسل ہونا لازمی ہوتا ہے۔ اور جہاں شعوری جدوجہد کا کوئی وجود نہیں ہوتا وہاں اس کی تکمیل و ترقی کے بھی کوئی معنی نہیں ہو سکتے۔ لہذا اہم کہہ سکتے ہیں کہ تسلسل غرض جو وحدت شعور سے قائم ہوتا ہے، وہ صحیح معنی میں اس ذہنی ارتقا کی ابتدا و انتہا دونوں ہوتی ہے جو ذی شعور مہستیوں کے ساتھ مختص ہے۔

۹۔ توجہ انتظاری | ایک معنی کر کے ہر توجہ میں انتظار یا توقع پائی جاتی ہے۔ کیونکہ اپنے معروض کو پوری طرح جاننے کی کوشش میں ہم اس کے ایسے نئے علاقوں و خصوصیات کے ظاہر ہونے کے متوقع رہتے ہیں جو اب تک سمجھ میں نہیں آتے ہیں۔ ہمارے مجموعی معروض کی وحدت، اور من حیث النکل اس سے ہماری دلچسپی کے متناسب جو کچھ اس میں شامل یا اس سے متعلق ہوتا ہے، وہ ان بے جوڑ چیزوں کے مقابلہ میں، زیادہ باعث مشغولیت ہوتا ہے، جو حسی ارتسامات یا غیر متعلق تصوری ایٹلافات کی وجہ سے ذہن میں آسکتی تھیں۔

لیکن توجہ انتظاری کی اصطلاح خصوصیت کے ساتھ توجہ کی ایک مخصوص صورت کے لئے استعمال ہوتی ہے، یعنی اس کا اطلاق اس خاص حالت پر ہوتا ہے جس میں کسی شے کی کم و بیش متعین طور پر توقع کی جا رہی ہو۔ لیکن جتنے مزید علم کیلئے وقتی حسی ادراک کی ضرورت ہو۔ جب ایسا ہوتا ہے تو ہم دوسری چیزوں پر

مقابلہ میں جس چیز کی ہم کو توقع ہوتی ہے۔ اس پر زیادہ نظر رکھتے ہیں کسی گم شدہ شے کی تلاش کے وقت اگر اس کی تصویر ذہن کے سامنے ہو تو تلاش میں بہت سہولت ہوتی ہے۔ معمولاً کسی شے کا تلاش کرنا، درحقیقت اس سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا، کہ جس جگہ اس کے ہونے کا گمان ہوتا ہے، وہاں اپنے ذہن میں اس شے کا تصور جمائے ہوئے، ادھر ادھر پھرتے رہتے ہیں تاکہ جیسے ہی یہ سامنے آئے، شعور میں آسانی سے داخل ہو سکے، مثلاً اونچے سروں کے کسی مجموعہ سے اگر ہم ایک دھیمے سر کو جدا کرنا چاہیں، تو پہلے اس دھیمے سر کا ہم کو اپنے ذہن میں تصور قائم کرنا چاہئے، اور پھر اس کو ان اونچے سروں میں تلاش کرنا چاہئے جو بصورت دیگر اس کو ہم سے مخفی رکھتے ہیں۔ جس شخص کو خوردبین لگانے کی عادت ہوتی ہے۔ وہ اس کو اپنی ایک آنکھ پر لگاتے وقت دوسری کو کھلی رکھ سکتا ہے، اور پھر بھی سامنے کی ان چیزوں سے جن کا عکس لازمی طور پر شبکیہ پر پڑتا ہوگا، اس کے کام میں ذرا بھی خلل نہیں واقع ہوتا۔

اس قسم کی انتظاری توجہ بسا اوقات مغالطہ کا بھی باعث ہوتی ہے۔ یعنی ہم بجائے اس شے کے دیکھنے کے، موجود حقیقت پیش نظر ہوتی ہے، وہ شے دیکھتے ہیں جس کی پہلے سے توقع کر رہے ہیں۔ مثلاً اگر ہم کسی خاص مقام اور خاص وقت میں زید سے ملنے کے متوقع ہوں اور اس کے بجائے عمر و سامنے آجائے، تو اکثر مغالطہ ہوتا ہے، کہ زید آگیا۔ ہوتا ہے، کہ واقعی جس کو چونکہ ہم اپنی ذہنی توقعات و رجحانات کی عینک سے دیکھنا چاہتے ہیں، اس لئے غلط فہمی ہو جاتی ہے۔ مثلاً ۱۸۶۶ء کے موسم سرما میں جب قصر بلور میں آگ لگی، تو لوگوں نے خیال کر لیا کہ چیمینیری (ایک قسم کا لنگور) اس سے بچ کر اپنے پتھر سے نکل گیا ہے اور اس قوی توقع کے ساتھ جب ان لوگوں کی نظریں چھت پر گئیں تو دیکھا کہ یہ بد نصیب جانور اس سے چمٹا ہوا اور اپنی ٹانگوں کو پھیلائے ہوئے لوہے کی

ایک سلاح کو پکڑنا چاہتا ہے۔ لیکن فی الواقع وہاں کسی لنگور کا نام و نشان تک نہ تھا، اور یہ سارا احساس ایک ٹوٹی ہوئی پرانی جھلملی پر مبنی تھا، جو ایسی ہو گئی تھی کہ اس پر لنگور کے جسم بازوؤں اور ٹانگوں کا دھوکا ہوتا تھا جس شے کا توجہ کے ساتھ آدمی متوقع ہوتا ہے، وہ اگر کوئی حرکت ہو، یا ایسی شے ہو جو توجہ کرنے والے کی حرکت سے پیدا ہو سکتی ہے، تو یہ اس حرکت پیدا کرنے کی طرف مائل ہو جاتا ہے مثلاً اگر کچھ لوگ مینیر ہاٹھ رکھے بیٹھے ہوں اور اس کے گھومنے کی توقع کر رہے ہوں، تو وہ غیر ارادی طور پر ایک طرف اسکو دبانے لگتے، جس سے متوقع حرکت پیدا ہو جائیگی۔ مینر کے گھومنے کی یہ کامل توجہ یہ ہو یا نہ ہو لیکن اپنا نفس واقعہ کہ اسکے گرد بیٹھنے والے نادانستہ اسکو دباتے یا کھینچتے ہیں، ان اختبارات سے ثابت ہو جاتا ہے جو اول اول فیراڈے نے کئے۔ اس نے اسکی پہچان کیلئے مینر میں ایسی کمانبیاں لگا دی تھیں جو بیٹھنے والوں کے ہاتھ کے دباؤ کے مخالف جانب حرکت کرتی تھیں۔ جب مختلف آلات حس کے مہجات بہ وقت واحد عمل کرتے ہیں تو توجہ انتظاری کا اثر ان کی ترتیب وقوع پر بھی پڑتا ہے اگر اور تمام حالات مساوی ہوں تو روشنی کی کسی چمک کا ایک آہنی آواز سے پہلے ادراک ہونے کے لئے، یہ ضروری ہے کہ روشنی آواز سے سکند سے تک پہلے ہو جب یہ دفعہ اس کا قریباً ایک چوتھائی ہوتا ہے، تو آواز کا روشنی سے پہلے ادراک ہو جاتا ہے۔ لیکن ذہنی توجہ اس میں اہم فرق کا باعث ہوتی ہے، مثلاً ایک دفعہ جب کہ انتظاری توجہ ایک آواز کی متوقع تھی تو یہ ظاہر روشنی کے مہج سے پہلے غموں ہوئی، حالانکہ درحقیقت اس کا وقوع روشنی کے مہج سے سکند کے بعد ہوا تھا۔

۱۰۔ قوت توجہ | توجہ کرتے وقت ہم اپنے معروض کو نسبتاً اچھی طرح اور واضح طور پر سمجھنا چاہتے ہیں۔ لیکن اس نتیجہ کو پیدا کرنے کے لئے عمل توجہ کی قوت و تاثیر کا انحصار اس کی مدت و مقدار پر بس فی الجملہ ہی ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ خود معروض کی نوعیت اور ذہن کی اس مقدار مصروفیت پر بھی منحصر ہوتی ہے جو زمانہ ماضی میں اس قسم کے معروضات سے اس کو رہی ہے۔ مثلاً ایک شے جو دور سے دھندلے طور پر نظر آتی ہو، اس کے متعلق یہ معلوم کرنے میں کہ آیا یہ

انسان ہے یا حیوان چٹان ہے یا درخت ممکن ہے طویل اور سخت کوشش کے بعد بھی ہم انجام کار شک و تذبذب ہی میں رہیں، حالانکہ اگر یہ ذرا قریب ہوتی، تو ہم کو زیادہ وقت پیش نہ آتی۔ اسی طرح ایک ادق مضمون، جو پیچیدہ اور سست عبارت میں بیان کیا گیا ہو، اس کا نہایت محنت کے ساتھ دیر تک مطالعہ کرنے کے باوجود بھی ممکن ہے کہ ہم جہاں تھے وہیں رہیں، برخلاف اس کے ایک سادہ مضمون، جو صاف و سلیس عبارت میں ہو، ایک ہی مرتبہ کے پڑھنے سے سمجھ میں آسکتا ہے بے معنی و مہمل الفاظ کے کسی سلسلہ کو انکے باہمی فرق و تعلق کے ساتھ شعور کے سامنے لانا نسبتاً بامعنی الفاظ کے بہت مشکل ہے اور اگر باہمی الفاظ کسی سیاق و سباق کے ساتھ وابستہ ہوں تو توجہ کا کام اور بھی آسان ہو جاتا ہے۔ پہلے جن معروضات پر آدمی توجہ کر چکا ہے، بعد کو خود انھی یا ان کے مماثل معروضات پر توجہ کرنے سے اس کا جو اثر ہوتا ہے، وہ ہماری ذہنی زندگی کے نشوونما میں ایک اساسی اہمیت رکھتا ہے۔ نیاں سے قطع نظر کر کے، عام قاعدہ یہ ہے کہ گزشتہ اعمال توجہ کے نتائج، اپنے بعد کے عمل میں شامل ہو جاتے ہیں، اور مزید عمل کے لئے بنیاد کا کام دیتے ہیں، تاکہ جو ذہنی محنت ایک بار ہو چکی ہے، اس کے دہرانے کی ضرورت پیش نہ آئے۔

حسی ارتسامات کی تمیز و تعبیر کی خاص قوت، جو آلات حس کے تفوق پر مبنی نہیں ہوتی، اس کو بھی توجہ کے عادی رخ یا رجحان ہی کی طرف سے منسوب کرنا چاہئے ایک وحشی انسان (جو جنگل کی زندگی کا عادی ہے، کسی درخت کی خشک ٹہنی پر سانپ کو دیکھ کر پہچان لیگا، یا دور سے کسی جانور کی شناخت کر لیگا، وہاں ایک مہذب و شہری انسان اس میں ناکام رہتا ہے حالانکہ اگر دونوں کی بصارت کا اچھی طرح سے امتحان کیا جاتا ہے، تو وحشی کی دقت بصارت میں کسی قسم کا تفوق نہیں ملتا۔ لہذا بعض باتوں میں اس کی قوت تمیز جو بڑھی ہوئی نظر آتی ہے اس کا انحصار شوق پر ہے، جو بچپن سے لیکر زندگی بھر جاری رہتی ہے۔ وہی وحشی جو شکار کو ایسی جگہوں پر معلوم کر لیتا ہے، جہاں اس کے تمدن ساتھی کو پتہ تک نہیں چلتا، اگر اس پر مصیبت ڈالی جائے کہ ایک چھپے ہوئے کاغذ میں حرف ج، جہاں جہاں آیا ہو پہچان دے تو وہ رو دے گا۔

ناینا اشخاص میں لمسی امتیاز کی خاص ترقی (جو مثلاً ابھرے ہوئے حروف کے پڑھنے سے ظاہر ہوتی ہے) بھی اسی عادی توجہ پر مبنی ہے جو لمسی ارتسامات کی طرف مڑی ہے۔ جن لوگوں میں بصارت و سماعت دونوں معدوم ہوتی ہیں، مثلاً ہیلن کیلر ان میں دیکھا گیا ہے کہ بولنے والے کے ہونٹوں اور گلے کے چھونے سے اس کی گفتگو کو سمجھ لے سکتے ہیں۔

اکثر تجارتوں اور پیشوں کے لئے خاص قسم کی تربیت سے ایک خاص مناسبت پیدا ہو جاتی ہے۔ "لوہار کو اپنی بھٹی کی جس آگ میں، نصف درجن رنگوچی تیز ہوتی ہے، وہ عامی آدمی کے لئے صرف ایک سرخ شعلہ ہوتی ہے۔" جہازران کو رے زمین کو پہچان لیتا ہے، حالانکہ عام آدمیوں کو خط افق کے اوپر ایک غبار کی سی نامتعین کیفیت کے سوا اور کچھ نہیں نظر آتا۔ جو لوگ شراب کے ذوق شناس ہوتے ہیں وہ بتا سکتے ہیں کہ فلاں شراب کس باغ کے انگوروں کی ہے، اور کس سال ان انگوروں سے نکالی گئی ہے۔

۱۱۔ حرکات تطابق | ذہنی فعالیت جب کسی غایت کی طرف راجع ہوتی ہے، تو اسکے حصول کے لئے بھی تمام مفید ذرائع کو استعمال کرنا چاہتی ہے۔ توجہ پر بھی یہی صادق آتا ہے کیونکہ وہ معروضات کو نسبتاً پوری طرح سمجھنا چاہتی ہے مثلاً جب ہم کسی پرندے کے رنگ و روپ حرکات و سکنات وغیرہ معلوم کرنا چاہتے ہیں تو دور بین سے کام لے سکتے ہیں، تاکہ یہ صاف اور واضح طور پر نظر آئے۔ دور بین ایک مصنوعی آلہ ہے جو اسی قسم کی اغراض کے لئے ایجاد کیا گیا ہے لیکن اس سے قدیم ایسے ذرائع بھی ہیں جو فطرت نے ابتدا ہی سے ہمارے اجسام اور آلات حس کی ساخت میں ودیعت کر دیے ہیں۔

چنانچہ جب ہم کسی پیش حواس شے سے دلچسپی ہوتی ہے، تو مختلف حرکات کے ذریعہ سے ہم اس کے متعلق ایسے قریبات کر سکتے ہیں جن سے یہ شے صاف طور پر سمجھ میں آ جاتی ہے، اور غیر متعلق ارتسامات خلل انداز نہیں ہوتے۔ صاف طور پر یہ تو یہ ہوتا ہے کہ کسی حس کے حاصل کرنے اور قائم رکھنے کے لئے آلات حس کی خاص خاص حرکات تطابق رونما ہوتی ہیں۔ مثلاً سماعت نظر کی کوئی شے جب توجہ

اپنی طرف منعطف کرتی ہے تو معمولاً اس کی طرف آنکھیں پھر جاتی ہیں، تاکہ ہم براہ راست اس کو دیکھ سکیں۔ ایسی حالت میں ہماری حرکات چشم اس قسم کی ہوتی ہیں، کہ جو شے نظر آ رہی ہے، اس کو ہر آنکھ اور دونوں آنکھیں بوقت واحد ممتاز کر سکیں، علاوہ انہیں عدم چشم کی وضع ایسی ہوتی ہے، جس سے شبکیہ کے اندر صاف تصویر یا مثال پیدا ہوتی ہے جس شے کو ہم دیکھتے ہیں، وہ اگر اس قدر بڑی ہو، کہ بوقت واحد ہماری آنکھیں اس کے ساتھ تطابق پیدا نہیں کر سکتیں، تو ہم اس پر ایک مرتبہ سرسری نظر ڈال کر پھر اس کے مختلف حصوں کو یکے بعد دیگرے اچھی طرح دیکھتے ہیں۔ اس قسم کی حرکات کسی حد تک تو انفرادی تجربہ پر مبنی ہوتی ہیں، لیکن بڑی حد تک خود نظام عصبی کی قدرتی ساخت کا نتیجہ ہوتی ہیں۔

حرکات چشم میں تطابق پیدا کرنے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جس شے کی طرف توجہ کی جا رہی ہے، وہ خود ساخت نظر کے اندر ہو۔ بلکہ ”دیگر حسی ارتسامات پر توجہ کے وقت بھی آنکھیں خواہ اندھیر ہی ہو یا کوئی اور وجہ معروض کے نظر آنے سے مانع ہو، اپنے ارتسامات حاصل کرنے کے لئے تیار رہتی ہیں۔ اس کی ایک عمدہ مثال اس طرح مل سکتی ہے کہ دوسرے دو شاخوں میں سے ہر ایک کو ایک کان کے قریب لا کر ان پر توجہ ہونے کی کوشش کی جائے، تو جو نہی ایک سے دوسرے کی طرف توجہ منعطف ہوتی ہے، ساتھ ہی ساتھ نہایت نمایاں طور پر آنکھوں کو بھی ایک طرف سے دوسری طرف حرکت ہو جاتی ہے، حالانکہ یہ دو شاخیں ایسی وضع میں ہوتے ہیں کہ ان میں سے کسی کو بھی دیکھنا ناممکن ہوتا ہے۔“

آنکھ کی طرح دیگر آلات جس میں بھی اس قسم کا تطابق پایا جاتا ہے۔ ہاتھ، سطح ملوس کو ٹٹولتا ہے، تاکہ اس کی شکل و ساخت کو معلوم کر لے حتیٰ کہ کسی سطح کو واقعاً چھونے سے پہلے ”ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتے ہی، کہ یہ چکنی ہے یا گھردری“ اگر ہمارا ہاتھ اس تک پہنچ سکتا ہے، تو انگلیوں کو اس کی طرف حرکت

کردینے کا بیان پیدا ہو جاتا ہے۔ علیٰ ہذا سنتے وقت ہم اپنے سر کو آواز کی سمت پھیر لیا کرتے ہیں تاکہ اچھی طرح سن سکیں۔ نیز خود کان کے اندر بھی غالباً مخصوص تطابقی موجود ہے اگرچہ اس کی نوعیت ابھی تاریکی میں ہے۔

کسی شے کا توجہ کے ساتھ ذائقہ معلوم کرنے کے لئے گو زبان پر ہم پھیرتے اور نالوسے دباتے ہیں۔ اسی توجہ کے ساتھ کسی بو کو سونگھنے میں ہم ناک کے اندر ہوا کو زور سے کھینچتے ہیں۔

بعض علمائے نفسیات کہتے ہیں کہ یہ تطابقی حرکات توجہ کو زیادہ موثر بنانے کا ذریعہ یا آلہ نہیں بلکہ درحقیقت خود عمل توجہ ہیں۔ لیکن یہ دعویٰ بالکل ناقابل قبول معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اولاً تو آلات حس کی تطابقی حرکات کے ساتھ اگرچہ معمولاً حسی احضارات پر توجہ ہوتی ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ ہمیشہ ہی ایسا ہوتا ہو۔ چنانچہ ساحت نظر کے ماحیہ پر جو چیزیں ہوتی ہیں ان کی حسوں پر ممتاز رقبہ بصر میں لائے بغیر بھی توجہ ہو سکتی۔ نیز خالص انفعالی لمس پر توجہ ہونا بھی ممکن ہے۔ ثانیاً یہ کہ مذکورہ بالا دعویٰ گاڑی کو گھوڑے کے آگے جوت ڈینا ہے۔ اس لئے کہ حرکات تطابقی معمولاً سابق توجہ کے پیدا کردہ ہوتے ہیں پھر اس سے پہلے کیسے ہو سکتے ہیں۔ اس نکتہ کو پلسمیری نے اچھی طرح بیان کر دیا ہے "وقوع حرکت کی صرف ایک ہی شرط ہو سکتی ہے۔ اور وہ یہ کہ جوں ہی کوئی شے توجہ کو اپنی طرف منطرف کرتی ہے۔ فوراً ہی وہ حرکت جو اس کے مشاہدہ کے لئے سب سے بہترین دفع پیدا کرتی ہے واقع ہو جاتی ہے"۔

آلات حس کی ان خاص خاص تطابقی حرکات کے علاوہ جو کسی شے کے ادراک میں استعمال ہوتی ہیں غیر متعلق حسی ارتسامات کے اثر کو کمزور یا دفع کرنے کے لئے عمیق توجہ کی حالت میں جسم کی من حیث الکل بھی ایک خاص وضع ہوتی ہے۔ تمام حرکات کا مرکز واحد صرف ایک غایت ہوتی ہے یعنی ان حسی ارتسامات کا قائم رکھنا جو عمل توجہ سے متعلق ہوتے ہیں ساتھ ہی ان کے سوا باقی غیر متعلق

حرکات کو دہانے یا دور کرنے کی بھی۔ چنانچہ کسی طرف کان لگا کر سنتے یا کسی شے کو غور سے دیکھتے وقت حرکت بند ہو جاتی ہے، اور ہم ایک ساکت و صامت حالت میں کھڑے ہو جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ بعض اوقات غیر ارادی طور پر سانس کو بھی روک لیا جاتا ہے۔ کسی شے درک کی طرف توجہ قائم رکھنے کا ایک اور نہایت اہم طریقہ اس کے حرکات و سکنات کی نقل ہے۔ نقل کی بہت سی قسمیں ہیں جو آئندہ چل کر معلوم ہوں گی لیکن سب سے قدیم قسم وہ ہے جو اس معمول کا براہ راست نتیجہ ہے، کہ کسی حرکت کی طرف توجہ کرنے میں ہم خود یہ حرکت کرنے پر مائل ہو جاتے ہیں۔ یہ میلان اپنے مخالف حالات سے دب جاسکتا ہے، اور زیادہ تر وہ دب بھی جاتا ہے، لیکن جہاں مخالف اثرات عمل کرنے سے قاصر رہتے ہیں، مثلاً جب دیگر اعراض سے قطع نظر کر کے توجہ تمام تر کسی شے کی حرکات کی طرف ہوتی ہے تو اسی میلان کا تین طور پر اظہار ہو جاتا ہے، چنانچہ فنٹ بال کے پرجوش مقابلہ میں دیکھنے والوں کی جو کیفیت ہوتی ہے وہ اس کی ایک عرصہ مثال ہے، کیونکہ فنٹ بال کے تمام تاشایوں میں یہ میلان نہایت نمایاں ہوتا ہے کہ کھیلنے والوں کی حرکات اپنے اجسام سے اظہار کرتے ہیں بعض اوقات تو جوش میں اگر سارا جسم آگے کو بڑھ جاتا ہے، اور اس امر کا مطلقاً شعور نہیں ہوتا کہ کسی قسم کی حرکت ہو رہی ہے۔ بلکہ اکثر صورتوں میں سارا مجمع اپنی جگہ سے کافی دور ہٹ جاتا ہے اور اس کا علم نہیں ہوتا کہ ایک قدم بھی ہٹا ہے۔ اس قسم کی نقل براہ راست عمل توجہ سے پیدا ہوتی ہے، اور ساتھ ہی اس عمل کی قوت کے بڑھانے کا ایک ذریعہ بھی ہوتی ہے کیونکہ جس شے کی نقل کی جاتی ہے وہ لازماً ذہن کے لئے زیادہ واضح و متین ہو جاتی ہے، نیچے اور جانور زیادہ تر اس نقالی و محاکات ہی کے ذریعہ سے دوسروں کے افعال و حرکات کو سیکھتے ہیں۔

ہم ان اسباب و وسائل سے بحث کر چکے جو پیش غرض اشیا کی طرف توجہ میں مدد و معاون ہوتے ہیں۔ اسی طرح ذہنی تمثالات اور تصویری معروضات پر توجہ قائم کرنے بھی خاص خاص طریقے ہیں، لیکن ان کی بحث کو آئندہ ابواب پر ملتوی رکھنا چاہیے، جہاں تمثالات و تصورات اور استعمال زبان پر گفتگو کا موقع آئے گا۔

۱۲۔ اقسام توجہ | توجہ کی دو اہم قسمیں ہیں (۱) ذاتی اور (۲) عرضی اسکول کا لڑکا لڑکی

صرف و نحو کے خشک و غیر دلچسپ صفحات کا، انعام حاصل کرنے کی غرض سے مطالعہ کرتا ہے، اس کی توجہ دوسری قسم کی مثال ہے کیونکہ اس کا مجموعی معروضہ محض لاطینی صرف و نحو نہیں بلکہ اس کی حیثیت ہوتی ہے کہ اس کے یاد کرنے سے انعام حاصل ہوگا۔ اس کو اپنی کتاب کے حفظ کرنے میں بالذات خود اس کے مضمون سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی یا بہت ہی کم ہوتی ہے۔ اور وہ اس قدر خشک مضمون کی کچھ پروا نہ کرتا، اگر یہ کسی اور بعید مقصد کے لئے وسیلہ نہ ہوتا۔ بخلاف اس کے اگر اس کے خیالات کرکٹ یا فٹ بال جیسی چیزوں میں غلطیاں سچاں ہوں، تو اس کی توجہ ذاتی و طبعی قسم کی ہوگی۔ کیونکہ کرکٹ اور فٹ بال کسی اور غایت کے وسیلہ کی حیثیت سے نہیں بلکہ خود بالذات و براہ راست اس کی دلچسپی کا باعث ہوتے ہیں اور یہ دلچسپی کی اس شان پر مبنی نہیں ہوتی جو نفس ان کھیلوں کی نوعیت سے خارج ہو۔

اس تقسیم سے بالکل لاہوا، ایک اور فرق ارادی و غیر ارادی توجہ کا ہوتا ہے۔ جب دیگر مباحث کے قطع نظر کر کے کسی ایک خاص بحث کی طرف ارادی عزم یا فیصلہ کی بنا پر توجہ کی جاتی ہے، تو یہ ارادی توجہ ہوتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ذہن محض اسی خاص بحث کے خیال ہی سے نہیں استرا کرتا، بلکہ اس میں خود یہ خیال بھی داخل ہوتا ہے، کہ فلاں شے یا کام پر توجہ کرنی ہے۔ بخلاف اس کے جہاں توجہ کرنیکا کوئی ایسا ابتدائی تصور نہیں ہوتا، جس کی وجہ سے لازماً توجہ کا کوئی قطعی عزم بھی نہیں ہوتا وہاں توجہ غیر ارادی ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جب لڑکے کے خیالات کتاب سے بہت کرکٹ کی طرف منحرف ہو جاتے ہیں، تو یہ انعطاف خود اس کی طرف سے کسی قطعی عزم و ارادہ پر مبنی نہیں ہوتا۔ بخلاف اس کے لاطینی صرف و نحو کو یاد کرنے کے لئے ارادی عزیمت یقیناً درکار تھی۔ اور اغلب یہ ہے کہ اس سے ذہن میں پہلے اس قسم کا کچھ نہ کچھ عمل ہوا ہوگا کہ گو میرا فلاں قصہ پڑھنے یا فلاں کھیل دیکھنے کو جی چاہتا ہے۔ لیکن چونکہ انعام حاصل کرنا ہے، اس لئے کیا کروں ان سب کو چھوڑ کر لاطینی کتاب ہی میں سرکھپاؤں گا۔

بہر کیف ہم توجہ ارادی کو توجہ عرضی اور توجہ غیر ارادی کو توجہ ذاتی نہیں کہہ سکتے کیونکہ ممکن ہے ایک شخص ابتداءً عزم و ارادہ کے زور سے کسی شے کی طرف

توجہ ہو، اور بعد میں پھر خود اس شے کی ذاتی دلچسپی اپنے میں مشغول کرے مثلاً
 لڑکا ارادی طور پر مطالعہ کتاب کے بجائے کھیلنے یا قصہ پڑھنے ہی کا فیصلہ کرے
 لیکن اس کی دلچسپی پھر بھی اس کھیل یا قصہ خوانی کے ساتھ ذاتی ہی ہوگی
 :- عرضی -

باب (۳)

عمل ذہنی کے قوانین اساسی

۱۔ اسکے ہر قسم کی ترقی کے لئے قوت ماسکہ کسی نہ کسی صورت میں لازمی شرط ہے۔ اگر سابق عمل کے نتائج بعد کے عمل کے لئے بنیاد کا اور نقطہ آغاز کا کام دینے کے لئے باقی نہ رہتے، تو ترقی ناممکن ہوتی۔ چلنے میں ہر قدم کا نقطہ آغاز وہ نیا مقام ہوتا ہے جس تک اس سے پہلا قدم پہنچ چکا ہے۔ تیسرے وقت اگر ہر اینٹ رکھنے کے ساتھ ہی فنا ہو جایا کرتی، اور پھر اس کو از سر نو رکھنا پڑا کرتا تو دنیا میں کوئی مکان نہ بن سکتا خشک ریت سے رسی نہیں بنائی جاسکتی کیونکہ یہ کیجا ہوئے منتشر ہو جاتی ہے۔ یہی ذہنی ترقی کا حال ہے۔ اگر گزشتہ تجربات اُسندہ کے لئے کچھ یاسیدار اثرات نہ چھوڑتے تو یہ ناممکن ہوتی۔ ان ہی باقی رہنے والے اثرات کو نفسیات میں ذہنی آثار یا رجحانات کہتے ہیں۔ اور ماسکہ کے نفسیاتی قانون کو حسب ذیل الفاظ میں بیان کیا جاسکتا ہے: جب اور جس حد تک ذہنی ترقی، ذہنی شرائط کے ذریعہ سے ہوتی ہے، تو اس کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ خاص خاص تجربات اپنے بعد خاص آثار یا رجحانات چھوڑ جاتے ہیں، جو اُسندہ عمل کی حیثیت و نوعیت کا تعین کرتے ہیں، چنانچہ جب ان آثار میں تغیر واقع ہوتا ہے تو یہ بھی بدل جاتے ہیں۔

ان رجحانات کا وجود ستم و مقامی نہیں ہوتا بلکہ یہ زوال پذیر ہوتے ہیں۔ اور ممکن ہے کہ اگر ان کے مطابق یا ان سے متعلق ذہنی اعمال کی تجدید کے ذریعہ سے ان کو قسائم نہ رکھا جائے، تو یہ قطعاً محو ہو جائیں۔ اس لحاظ سے مختلف افراد میں بڑا اختلاف ہوتا ہے یعنی بعضوں کی قوت ماسکہ کم ہوتی ہے اور بعضوں کی زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن جن کی

بہت ہی زیادہ ہوتی ہے ان کے آثار ذہنی بھی زوال پذیر بہر حال ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر عمل حواس کی تکرار یا ایسے معروضات کے خیال سے جنہوں نے پہلے پہل ان کو پیدا کیا تھا ان کی تجدید نہ ہوتی رہے تو یہ آخر کار فرسودہ ہو کر بالکل محو ہو جاتے ہیں اور ان کا کوئی نشان باقی نہیں رہتا۔ گویا ہمارے تجربات بھی جوانی کی اولاد کی طرح بسا اوقات ہمارے سامنے ہی فنا ہو جاتے ہیں اور ہمارے اذہان ہمارے لئے ایسی قبریں بن جاتے ہیں جن کی لوح مرمر تو باقی ہے لیکن کتبہ کو زمانے نے بالکل محو کر دیا ہے۔ مختلف افراد میں قوت ماسکہ کی کمی زیادتی کم از کم ایک حد تک تو وہی و فطری ہوتی ہے جس کی نفسیاتی احوال سے توجیہ نہیں کی جاسکتی۔ چنانچہ لاک کہتا ہے کہ بعض اذہان اپنے نقوش کو سنگ مرمر کی طرح باقی رکھتے ہیں۔ بعض سنگ سُرخ کی طرح، اور بعض کی حالت تو نقش بر رینگ سے بہتر نہیں ہوتی۔ ان وہی اختلافات کی توجیہ کو بالآخر عضویات ہی کی صوت اختیار کرنا پڑتی ہے۔

۲۔ ماسکہ حضرات جن معروضات کا بالذات تجربہ ہوتا ہے اور جن کا بالذات کو مستلزم ہے۔ نہیں ہوتا، ان کے مابینی فرق پر میں پہلے ہی زور دے چکا ہوں۔

جو معروضات بالذات تجربہ میں آتے ہیں ان کا نام ہم نے احضارات رکھ دیا تھا اور حس، حسی تشاات یا حسی نقول کو احضارات کی سب سے واضح مثالیں بتایا تھا مثلاً دباؤ یا آواز کی حس کا واقعہ اسی وقت وجود ہوتا ہے جس وقت کہ اس کا واقعہ تجربہ ہوتا ہے یا بقول برکے اس کا صرف ذہن کے اندر وجود ہوتا ہے۔

دوسری طرف دیکھو کہ جب ہم کو دباؤ کی حس ہوتی ہے، تو ساتھ ہی ہم کو کسی ایسی شے کا بھی وقوف ہوتا ہے جو دباؤ کی حس کی طرح آواز کی حس کے وقت ہمارا ذہن کسی ایسی شے کی طرف بھی راجع ہوتا ہے جو اس آواز کا منشا ہے۔ مختصر یہ کہ جو تجربات بالذات بطور حس کے ہوتے ہیں۔ ان کے ساتھ بعض ایسی اشیاء معروضات کا بھی وقوف ہوتا ہے جن کا بالذات تجربہ نہیں ہوتا ہے۔ یہ اشیاء ایسی ہوتی ہیں کہ ان کے متعلق بہ وقت وقوف سمجھا جاتا ہے، کہ جو کچھ ہمارے ذہن میں گزر رہا ہے، اس سے متعلق علیحدہ یہ اپنا وجود رکھتی ہیں۔ لہذا یہ بات واضح ہے کہ ان اشیاء کا وقوف دراصل احضارات پر مبنی ہوتا ہے۔ خیروں کو نرم یا سخت، چکنا یا کھور سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم کو خاص قسم کی مشقی ہو اسی طرح ان کو سُرخ یا سبڑھتے وقت ضروری ہے کہ اس کے مطابق ایک خاص

کوئی حس ہو، اور نکلین یا شیریں ہو نیکافہم ہوتے وقت یہ ضروری ہے کہ ایک مناسب سہ کی
حس ہو۔ الحاحل جو اشیاء بالذات ذہن کے تجربہ میں نہیں آتیں ان کا پتہ لگانے کے لئے
ذہن ہمیشہ ایسے تجربات کا محتاج ہوتا ہے جن کا بالذات تجربہ ہو رہا ہے۔ حضرات
کا کام یہ ہوتا ہے کہ ان معروضات کو حاضر کر دیں جو خود حضرات نہیں ہیں۔

غرض یہ کہ ماسک، ایٹلاف اور اعادہ میں ایک ہی اصول مضمون معلوم ہوتا ہے۔ یعنی
چونکہ حضرات اپنے آثار یا رجحانات چھوڑ جاتے ہیں، اس لئے ان کے متعلقہ معروضات
کو ماسک قائم رکھ سکتی ہے یا ان کا پھر اعادہ دیا جاسکتا ہے۔ حقیقت معمولی مثالوں کے
واضح ہو جاتی ہے۔ اگر میں سنگترے کے رنگ کا تصور کرنا چاہوں تو غالب یہ ہے کہ
اس کی ذہنی تصویر یا مثال میرے سامنے آجائے گی جو اس نسل حس کا اچھا ہے جس کا
مجھ کو سنگترے کے دیکھنے میں تجربہ ہوا تھا۔ اسی صورت میں یہی ہوتا ہے کہ نسل حس اپنے
غائب ہونے کے بعد ایک ایسا رجحان چھوڑ گئی تھی جس کی وجہ سے ذہنی مثال
پیدا ہو سکتی ہے، اور یہ پھر اسی زرد رنگ کے خیال کی طرف لے جاتی ہے کہ جو خارج
شے کا ایک وصف ہے۔

لیکن جو لوگ بھری مثالوں کے عادی نہیں ہوتے، ان کے لئے بھی لفظ زرد
کا مفہوم بلا ایسی متین مثال کے سمجھنا ممکن ہے جو کسی زرد شے کی رویت کے مشابہ ہو۔
ان کے ذہن کے لئے صرف لفظ ہی کی متین مثال کافی ہو سکتی ہے۔ تو کیا پھر ہم یہ کہیں
لفظ ایسے مجرد خیال کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتا ہے جو کسی طرح حس تجربہ پر مبنی نہیں ہوتا
اگر یہ دعویٰ ہم اس وقت تک نہیں کر سکتے جب تک ساتھ ہی یہ کہنے کے لئے تیار نہ ہوں
کہ اگر گزشتہ زمانہ میں اس رنگ کی کوئی حس نہ ہوئی ہوتی، یا ہوتے ہی ذہن سے اس طرح
محو ہو جاتی جیسے آئینہ عکس پر کہ بعد کو قطعاً محو ہو جاتا ہے تو بھی زرد رنگ کا ایسا ہی
خیال ہوتا لیکن ایسا ہونا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے قرین قیاس نظریہ یہی ہے کہ
جو رجحانات سابق حس تجربہ سے پیدا ہوتے ہیں وہ ضرور باقی رہتے اور ان کا عمل کرتے
ہیں ان کو ان سے کسی متین مثال یا ذہنی شبیہ کا پیدا ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ بلکہ کسی
مستاز مثال کو پیدا کئے بغیر ایک بہم و سوہوم طریقہ سے یہ مجموعی تجربہ بالذات کو متغیر
کر دے سکتے ہیں۔ اور مجھ کو ذرا بھی شک نہیں کہ یہ ایسا ہی کرتے ہیں۔ بہر حال ایسا ہونا تو

اگر یہ رجحانات ہمارے اس وقوف میں جو لفظ زرو سے پیدا ہوتا ہے بطور شرائط کے ضرور عمل کرتے ہیں۔

اس کے بعد اب دیکھو کہ ہم ان معنی کو کیونکر سمجھتے ہیں جو نسبت پیچیدہ اور اصل اور اک حسی سے دور ہوتے ہیں مثلاً لفظ دولت کہ اس لفظ کے سننے یا دیکھنے کے ساتھ ہی ہم اس کے معنی واضح طور پر سمجھ جاتے ہیں۔ پھر یہاں نفس لفظ کے علاوہ ذہن میں کسی اور حسی تمثال کا ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ اور اگر کوئی حسی تمثال ہو تو یہ ان معنی کے تعین کے لئے جو اس لفظ سے ہم سمجھتے ہیں، قطعاً کافی ہوتی ہے۔ البتہ ہمارے ذہن میں اس قسم کی کوئی تصویر ہوتی ہے، جیسے کہ مثلاً کسی دوکان کے سامان تجارت کی۔ لیکن اس سے ہم ان کلی معنی کی تصویر تو اپنے ذہن میں نہیں قائم کر سکتے۔ جو لفظ دولت سے سمجھ میں آتے ہیں کیونکہ یہ زیادہ سے زیادہ اس کلی کا ایک نہایت ہی حقیر جزو ہوتا ہے۔ ایک بچہ جس نے ہنوز اس کلی کا تصور قائم نہیں کیا ہے لفظ دولت کو سمجھ سکے وہ کسی دوکان کے سامان تجارت کی ویسی ہی واضح تمثال قائم کر سکتا ہے جیسا کہ ہم کر سکتے ہیں، اور بعینہ یہی تمثال مختلف کلیات کیلئے مساوی طور پر کام دے سکتی ہے۔ مثلاً دولت کی طرح تجارت، دوکان اور سامان وغیرہ کے دیگر کلی مفہام کو بھی اس سے سمجھا جاسکتا ہے۔

تو کیا پھر اس سے ہم کو یہ نتیجہ نکالنا چاہیے کہ، لفظ دولت کے معنی کا سمجھنا ایک خاص عقلی فعل ہوتا ہے اور تجربہ حضاری کو اس میں بواسطہ یا بلاواسطہ کوئی دخل نہیں ہوتا؟ مگر جب اس پر غور کرتے ہیں کہ لفظ نے ابتداء ہمارے لئے یہ معنی کیونکر حاصل کئے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ نتیجہ ایک بالکل بے بنیادی فرض ہے۔ کچھ تو ہم نے یہ معنی اس لفظ سے اس لئے مختص کر دیے ہیں کہ اس کو دیگر الفاظ کے ساتھ استعمال ہوتے سنا اور سیاق کلام کے مطابق کوئی نہ کوئی مفہوم نکالنے پر مجبور ہوئے لیکن اس سے تو اصل سوال اور آگے بڑھتا ہے۔ بالآخر الفاظ کو اپنے مخصوص معنی اس طرح سے حاصل ہوتے ہیں کہ یہ ان اشیاء کے ساتھ استعمال کئے جاتے ہیں جن کا حقیقی حضرات کے ذریعہ براہ راست اور اک ہوتا ہے مثلاً لفظ دولت کا استعمال سامان تجارت کے انباروں، ذخیرہ کھیتوں، چوپایوں کے گلوں وغیرہ کیلئے

استعمال ہوا ہے۔ اگر ان کے مطابق احضارات نے وہی رجحانات پیدا نہ کروائے ہوتے اور اگر یہ رجحانات باہد گرا نیلا ف پا کر ایک پیچیدہ نظام میں منسلک نہ ہو جاتے، تو ہم لفظ دولت کا مفہوم ہرگز نہ سمجھ سکتے۔ جب یہ لفظ سنائی دیتا ہے تو اس سے سابقہ رجحانات میں ایک نتیجہ خیز پہچان برپا ہو جاتا ہے۔ اور یہی صحیح تشاللات کی عدم موجودگی میں کسی لفظ کے معنی سمجھنے کے لئے اصلی شرط ہے اگر دولت کے بجائے "صحت" کا لفظ ہو تو اس سے ایک اور مختلف قسم کے پیچیدہ رجحان میں پہچان ہوتا ہے جو اپنے مطابق دوسرے مختلف معروض کی طرف خیال کو منتقل کر دیتا ہے۔

غالباً یہ بات اتنی بین نہیں ہے کہ پیچیدہ رجحانات میں پہچان پیدا ہونے سے تجربہ بالذات میں بھی تغیرات واقع ہو جاتے ہیں۔ اس کا تصنیف خود اپنے مطالعہ نفس سے وشواہ ہے، کیونکہ جن تجربات کا مشاہدہ مقصود ہے، وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے مبہم اور گریزا ہوتے ہیں۔ جب ان پر غور کرنا چاہو تو یہ ذہنی تشاللات کے سلسلہ میں بدل جاتے ہیں۔ تاہم یہ کہنا زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے کہ لفظ "دولت" کو سمجھتے وقت ہم نہ صرف کسی معروض کو عقلاً سمجھتے ہیں۔ بلکہ ایک خاص و ممتاز طور پر اس کو محسوس بھی کرتے ہیں۔ اور لفظ "صحت" کو سمجھتے وقت ہمارا تجربہ بالذات اس سے ایک مختلف رنگ لے لیتا ہے۔

یہ بات اس صورت میں زیادہ واضح ہوتی ہے جبکہ ذہن غیر مربوط رجحانات میں ایک سے دوسرے کی طرف یکا یک منتقل ہوتا ہے اس کی عمدہ مثال ضلع جلگت یا ذمینیین الفاظ کا استعمال ہے۔ اس موقع پر ہم اس قسم کی ایک مثال دیتے ہیں جس کو لیمب نے سوفٹ کے نقل کیا ہے، "اگس فورڈیو نیورٹی کے ایک متعلم نے کسی حال کو ایک خرگوش لے جاتے دیکھ کر یہ عجیب و غریب سوال کیا (انگریزی میں خرگوش کو ہیر کہتے ہیں اور بالوں کے لئے بھی یہی لفظ ہے اگرچہ ہجے مختلف ہیں) کہ مہربان یہ ہیر (بال) خرگوش تھا یا ہی ہے یا مصنوعی بال میں" لیمب اس موقع پر نتیجہ مزدور کی تشدد نظروں کا تذکرہ کرتا ہے مگر ہم پوچھ سکتے ہیں کہ حال کے ذہن میں اس وقت کیا واقع ہوا تھا؟ کیا یہ ایک ہی آواز کے دو معنوں کے مابین تذبذب و تصادم تھا۔ کیا یہ تذبذب و تصادم نمایاں طور پر دو مختلف تجربات بالذات کے مابین نہ تھا؟ جس کا موازنہ اس حالت سے کیا جاسکتا ہے۔ جب کہ ہم منور کمرے سے اندھیری کوٹھری میں آ جاتے ہیں یا خشک فرش پر سے پانی کے گڈھے میں قدم جا پڑتا ہے

ایک دوسری مثال ہم اُس تغیر سے دے سکتے ہیں جو ہمارے تجربہ میں بحیثیت مجموعی اُس وقت واقع ہوتا ہے۔ جب ہم مثلاً دیکھتے ہیں کہ الماری میں ایک کتاب بہت ہی خوبصورت جلد کی رکھی ہے، لیکن جب قریب جا کر اس کو اٹھاتے ہیں تو یہ لکڑی یا پتھر کا ایک ٹکڑا ثابت ہوتی ہے۔ یہ احضاری اختلافات جن کا بہم طور پر ہم کو تجربہ ہوتا ہے آسانی سے کیوں قابل شناخت نہیں ہوتے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ غیر محسوس مدارج میں رونما ہوتے ہیں۔ مثلاً کسی کتاب کو پڑھتے وقت کسی خاص جملہ پر پہونچ کر ہمارا مجموعی تجربہ جو کچھ ہوتا ہے، وہ زیادہ تر اس کتاب کے مضمون سے متعلق ہمارے ابتدائی خیال اور اس تمام قصہ کے پڑھنے پر مبنی ہوتا ہے جو اس خاص جملہ تک پہنچنے سے قبل ہم پڑھ چکے ہوتے ہیں۔ ہر لفظ یا جملہ بذات خود مجموعی ارتسام کے پیدا کرنے میں بہت ہی کم حصہ رکھتا ہے، لہذا جو فرق یہ بذات پیدا کرتا ہے اس کی بلند تیز نہیں ہو سکتی۔

بہم احضارات کا جن سے ہم یہاں بحث کر رہے ہیں، تحت اشوئی حس کے نظریہ سے کیا تعلق ہے؟ کہا جاتا ہے کہ ان میں کوئی اہم فرق نہیں یا اگر ہے بھی تو صرف اس قدر کہ ایک حالت میں تو ہم کو ایسی حسوں کا تجربہ ہوتا ہے جن میں امتیاز نہیں ہو سکتا، اور دوسری میں ایسے مثالوں کا تجربہ ہوتا ہے جن میں امتیازات نہیں ہو سکتے مثلاً میں جب لفظ دولت کو سنتا اور سمجھتا ہوں تو اس وقت وحقیقت میرے ذہن میں اُن خاص حسیں تجربات کا جن کے ذریعہ میں نے اس لفظ کے معنی سمجھنا سیکھے ہیں ایک جداگانہ تحت اشوئی احیاء ہوتا ہے۔

مگر یہ دعویٰ درست نہیں معلوم ہوتا۔ کیونکہ اس میں ایک اہم فرق نظر انداز کر دیا گیا ہے جب مجھ کو سامعہ باہر یا لامسہ کی ایسی حسوں کا خیال آتا ہے جن کا پہلے تجربہ تو ہوا تھا لیکن خیال نہیں کیا تھا تو اس وقت میں عموماً اس بات سے آگاہ ہوتا ہوں کہ ہاں یہ پہلے تجربہ میں اچھلی ہیں، البتہ خیال نہیں کیا تھا لیکن جب میں لفظ دولت کی جزئی تفصیلات معلوم کرنے کے لئے اس کی طرف توجہ کرتا ہوں تو ایک مختلف نتیجہ پر پہنچتا ہوں۔ یہ سچ ہے کہ اگر میں اپنی تحقیق کو کافی دور تک لے جاؤں، تو ذہنی مثالوں کے مجموعوں اور سلسلوں تک پہنچ جاتا ہوں۔ مگر ان کے متعلق میں یہ نہیں سمجھتا ہوں کہ یہ ذہن میں خیال کرنے سے پہلے موجود تھے۔ بلکہ الٹا مجھ کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ یہ پہلے سے موجود نہ تھے اور جس وقت

میں نے اُن کو باننا ہے، یہ پہلے پہل بس اسی وقت شعور میں رونما ہوئے ہیں۔ ایک معمولی واقعہ لو۔ جب ہم متین تفصیلات یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں، مثلاً کسی شخص کا نام "تو جس شے کے یاد کرنے کی کوشش ہوتی ہے" اولاً کبھی تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بس نوک زبان پر ہے، اور کبھی ذہن سے بالکل اتر جاتی ہے، اور اس طرح پھر کچھ دیر بعد شاید واضح شعور میں آجاتی ہے بعض اوقات جب ہم سے کالج کے کسی ساتھی کا نام دریافت کیا جاتا ہے تو ہم جواب دیتے ہیں کہ اس وقت یاد نہیں پڑتا، لیکن اگر کوئی نام سے تو بتا دوں گا، اگر ہاں یہی ہے یعنی ہم اس امر سے آگاہ ہوتے ہیں کہ اگر نام سن میں تو پہچان سکتے ہیں۔ گو فی الحال خود ہم اس کو یاد کرنے سے قاصر ہیں۔ اس قسم کی مثالوں میں نام کے متعلق ہمارا سابق تجربہ موجودہ تجربہ میں ایک خاص طور پر ترجمہ ضرور کرتا ہے۔ ساتھ ہی یہ امر بھی صاف معلوم ہوتا ہے کہ نام کی اس وقت تک کوئی مثال پیدا نہیں ہوتی جب تک کہ ہم اس کو یاد کرنے کی کوشش میں کامیاب نہیں ہو جاتے۔

الغرض، مثالوں خواہ واضح ہوں یا تحت اشوری، اتنا یقینی ہے کہ پیچیدہ رجحان کا نتیجہ تمام تر یا زیادہ تر ان مثالوں ہی کے ذریعہ سے ہماری شعوری زندگی کو متاثر نہیں کرتا، اور نہ ان اشیا کے خیال کی لازمی شرط ہوتا ہے جن کا براہ راست تجربہ نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ ایسے تجربات کو ابھار کر بھی عمل کرتا ہے جو مبہم اور ناقابل بیان ہوتے ہیں اور جن کو غیر مثالی احضار است کہا جاسکتا ہے۔

بعض اوقات ہمارا ذہن جس شے پر توجہ ہوتا ہے اس کے لئے صرف اس قسم کے مبہم و غیر مشکل احضارات ہی زیادہ مناسب ہوتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ خیال کی روانی کے ساتھ عموماً یکے بعد دیگرے مثالوں کا ایک سلسلہ ہوتا ہے جو اگر کسی اور شے کے نہ ہوں تو کم از کم الفاظ ہی کے ہوتے ہیں لیکن یہ مثالوں کے بعد دیگرے بالکل سلسل نہیں ہوتیں۔ بلکہ بیچ بیچ میں رخنے بھی ہوتے ہیں۔ اگرچہ یہ رخنے یا وقفے مثالوں سے خالی ہوتے ہیں، تاہم غلامی محض نہیں ہوتے، ان وقفوں کو تجربات بالذات پر کرتے ہیں جو مبہم و غیر نمین ہونے کے باوجود ایک خاص نوعیت رکھتے ہیں مثلاً لگنے وقت جب مجھ کو یہ غور کرنا پڑتا ہے کہ اب کیا لکھوں، تو اس وقت گو میرا ذہن بہت ہی مشغول ہوتا ہے اور مضمون زیر تحریر کی نوعیت کے اعتبار سے میں ایک بالکل ہی خاص قسم کا احساس رکھتا ہوں تاہم یہ ممکن ہے

ایسی حالت میں متعین مثال ذہن کے سامنے ایک بھی نہ ہو۔ سطح ذہن پر کسی شے کی موجودگی کے بغیر اس کی گہرائیوں میں نگاہ نہ پڑا ہو سکتا ہے۔ قدیم اور بالخصوص انگریز علما نفسیات میں یہ ایک بڑا نقص ہے کہ وہ ذہنی زندگی میں اس قسم کی مبہم حالتوں کی اہمیت کا اندازہ کرنے سے قاصر ہیں۔ اس غلطی کی اصلاح میں پروفیسر جیمز نے سب سے زیادہ خدمت انجام دی ہے۔ اس کی کتاب "اصول نفسیات" کے مندرجہ ذیل اقتباس میں اچھی طرح باختصار اس حقیقت کو بیان کیا گیا ہے: "روایتی نفسیات کی متعین مثال ہمارے حیات ذہنی کا بہت سی تھوڑا حصہ ہوتی ہیں۔ روایتی نفسیات کی حالت اس شخص کی سی ہے جو یہ کہتا ہو کہ دریا میں صرف شکوں گھروں، پیوں پانی ہوتا ہے۔ حالانکہ اگر اس میں فی الحقیقت گھڑے اور مکے ہوتے تو بھی ان کے نیچے میں سے پانی برابر بہتا رہتا۔ اسی طرح ذہن کی ہر متعین مثال گویا ایک بہتے ہوئے دریا میں ڈوبی ہوئی ہے جس کا پانی اس کے ارد گرد بہتا رہتا ہے اس کے ساتھ اس کے قریب و بعید کے تعلقات کی حس ہوتی ہے جو پتہ دیتی ہے کہ یہ کہاں سے آئی ہے یہ کس طرف جائے گی۔ مثال کی اصلی اہمیت و معنویت، اس کے ساتھ کے انہی قریب و بعید تعلقات پر مبنی ہوتی ہے جو اس کے جلو میں رہتے ہیں یا یوں کہو کہ جو اس کے ساتھ مل کر اس کا گوشت و پوست بن جاتے ہیں۔ یا اس کی رگ پے میں سرایت کر جاتے ہیں۔" ۳۔ ماسک اور تسلسل غرض جو رجحانات ذہنی ارتقا میں اہم حصہ رکھتے ہیں وہ اگر تمام تر نہیں تو زیادہ تر تو ضرور شعور تو جہی پر مبنی ہوتے ہیں، نہ کہ تحت الشعوری پر۔ لہذا اس اعتبار سے ایک مجموعی معروض کی طرف مسلسل توجہ اور ایک معروض سے دوسرے کی طرف انعطافات توجہ دونوں کو ماسک، اتیلاف و اعادہ کی شرائط سمجھنا چاہیے۔ لیکن ایک ہی مجموعی معروض کی طرف مسلسل توجہ کرنا ایک خاص اہمیت رکھتا ہے، کیونکہ یہ اس شے کو پیدا کرتا ہے جس کو ہم مجموعی رجحان کہہ سکتے ہیں اور جو سارے عمل کا مجموعی نتیجہ ہوتا ہے۔ مزید برآں خود مسلسل توجہ کا امکان دراصل اسی رجحان کی ترقی پذیر پیدائش پر مبنی ہے جس میں سکر مجموعی معروض کے ارتقا کا ہر درجہ شریک ہوتا ہے۔ کسی غایت کی طرف ترقی کا انحصار تمام تر سابق عمل کے بقائے نتائج پر ہوتا ہے جو بعد کے تغیر کے لئے بمنزلہ بنیاد کے ہوتے ہیں۔ علیٰ ہذا اس حالت میں تسلسل غرض صرف اسی حد تک ممکن ہوتا ہے جس حد تک کہ عمل توجہ کے مدارج مابعد کا مدارج مابعد کے بقیہ مجموعی رجحان سے تعین و شخص ہوتا ہے۔ ساتھ ہی خود یہ مجموعی

رجحان نئے احضارات سے تغیر پذیر ہوتا ہے۔ ڈاکٹر وارڈ کی مندرجہ ذیل مثال سے اس کی
نی اجماعاً توضیح ہوتی ہے۔

فرض کرو کہ چند منٹ کے عرصہ میں ہم کسی عجیب و غریب پھول پر چھ مرتبہ نظر ڈالتے ہیں
اس سے ہم کو اس نئے پھلیدہ احضارات نہیں ہوتے جن کو حرفی علامات میں ہم ف ف ف
سے ظاہر کر سکیں۔ بلکہ پہلی مرتبہ صرف اس کے ایک عام خاکہ کا وقوف ہوتا ہے اس کے
بعد پچھترویں کا پھر اس کے بعد ڈوڈی کا قوس علیٰ ہذا اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ پہلے وقوف
باقی رہتے ہیں اور بعد کے وقوف ان پر ترقی و اضافہ ہوتے ہیں۔

جہاں تسلسل غرض پایا جاتا ہے وہاں اس مثال سے ہمارے نفل کی نہایت عمدگی کیساتھ
توضیح ہوتی ہے۔ لیکن یہ صرف جزئی طور پر اور ایک خاص صورت کی توضیح ہوتی ہے۔ کیونکہ
مثال بالا کی نوعیت ایسی ہے جس میں سابق فہم کا مابعد کی فہم میں ایک ہی ہم زماں مجموعہ مرکب
کے مختلف و ممتاز اجزاء کی حیثیت سے اعادہ ہوتا ہے۔ خود اس عمل کا جس پر سابق فہم واصل
ہوئی تھی اعادہ نہیں ہوتا، اس لئے گزشتہ تجربہ کے بقیدہ رجحان کی بنا پر اس کی ضرورت
نہیں ہوتی یہی وجہ ہے کہ ان میں مزید ترقی یعنی مجموعی احضار میں مزید امتیاز و تحدید کی گنجائش
ہے۔ لیکن ان مزید امتیازات کے ساتھ پرلے امتیازات بھی ملے ہوتے ہیں۔ سابقہ
رجحانات عمل کے مختلف طریقوں میں سے ایک طریقہ تھا لیکن ظاہر ہے کہ ان کے عمل کا
صرف یہی ایک طریقہ نہیں ہے۔ تجربہ ماضی کے بقیدہ اثرات موجودہ تجربہ کو متاثر بھی کر سکتے ہیں
اور خود بھی اس سے متاثر ہوتے ہیں، مگر اسی تاثر و تاثر کے لئے موجودہ شعور کی حالت
میں گزشتہ تجربہ کی تفصیلی جزئیات کا اعادہ نہیں ہوتا۔

ایک ہی مجموعی کی موزوں تکرار کا اثر خاص طور پر مفید ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں
ہر بعد کے ارتسام کا خارجی نشان برابر ایک ہی ہوتا ہے اس لئے دوران عمل میں شعور کے
اندر جو تغیرات ہونگے وہ لازماً ماسکہ پر مبنی ہوں گے۔ یعنی اس مجموعی رجحان پر جس کو گزشتہ
ارتسامات اپنے بعد چھوڑ گئے تھے۔ فرض کرو کہ مہیج طبعی یا خارجی کا سلسلہ لا، لا، لا ہے
اور ذہنی حالتوں کا لا، لا، لا محض یہ بات کہ لا شعور کے سامنے بطور ارتسام اول کے
اعادہ یعنی اسی قسم کی دوسری شے کے آتا ہے، اس میں اور لا میں ایک اہم فرق پیدا کر دیتی
ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ممکن ہے کہ اس سلسلہ کی ترقی کے ساتھ بتدریج تغیر ہوتا چلا جائے

یہاں تک کہ ایک ایسا نکتہ آجائے جہاں سے ہر نیا ارتسام، گذشتہ ارتسامات کے مجموعی نتیجہ کے مقابلہ میں اس قدر خفیف اثر پیدا کرے جس کی تمیز نہ ہو سکے۔

توجہ دیا جائے جو اختبارات کئے جاتے ہیں اس سے یہ حقیقت بخوبی صاف ہو جاتی ہے ان اختبارات سے یہ معلوم کرنا ہوتا ہے کہ ایک قسم کی یکے بعد دیگرے آینوالی اشیاء میں سے کتنی کو بطور مجموعہ واحد کے سمجھا جاسکتا ہے۔ ثابت یہ ہوا ہے کہ آٹھ آوازوں تک جو یکساں وقفوں کے بعد شروع ہوتی ہیں (فرض کرو جو تھالی سکند کے بعد) ذہن تک مجموعہ کو اس سے بڑے یا چھوٹے مجموعہ سے تمیز کر سکتا ہے اس اعتبار میں گفنے کی اجازت نہیں دی جاتی۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ سلسلہ کے اختتام پر ان یکے بعد دیگرے یا پیہم آوازوں کا ایک ساتھ امتیاز نہیں ہوتا۔ لہذا یہ علانیہ ایک مجموعی اثر ہوتا ہے۔

دارالتجربہ کے ان مخصوص اختبارات سے قطع نظر کر کے بھی ہر شخص نہایت آسانی کے ساتھ اس دعویٰ کی تصدیق کر سکتا ہے کہ موزوں قسم کے متوالی سلسلوں کو ان کے اختتام بعد حقیقت مجموعی سمجھا جاسکتا ہے اور اس سمجھنے کے وقت ذہن کو ان کے اجزاء اور ترکیبی کی علیحدہ علیحدہ تمیز و اعادہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔ چنانچہ چلتے وقت ہم اپنے قدموں کو ممتاز مجموعوں میں تقسیم کر سکتے ہیں اور بغیر گنے ہوئے اس بات سے واقف ہو سکتے ہیں کہ کب ایک مجموعہ یا سلسلہ ختم اور دوسرا شروع ہوا۔ حتیٰ کہ اس قسم کے سلسلہ میں جتنے قدم شامل ہوتے ہیں ان کی تعداد کا جاننا بھی ضروری نہیں ہوتا۔ ہم بغیر گنے چند قدم چل کر پھر آگے چلنے میں یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ ایسے ہی چند قدموں کا سلسلہ کہاں کہاں ٹوٹتا یا ختم ہوتا ہے۔

اب تک ہم نے صرف ایسے ارتسامات سے بحث کی ہے جو طبعی طور پر یکساں ہوتے ہیں۔ لیکن موزوں سلسلوں کی اہم ترین مثالیں وہ ہیں جن میں بعض باتوں کی یکسانی کے ساتھ بعض میں اختلاف بھی ہوتا ہے۔ مثلاً نظم میں دیکھو کہ وزن یا زمین کی کم و بیش یکسانی کے ساتھ الفاظ وغیرہ کے اختلافات بھی پائے جاتے ہیں۔ میر یا مہرزا کا کوئی شعر سنئے وقت

یہ ضروری نہیں کہ کسی وقت شعور کے سامنے واقعا ایک سے زیادہ لفظ موجود ہوں۔ تاہم یہ ایک لفظ پورے شعر یا ایک کل کا جز معلوم ہوتا ہے اور اپنے مقام کے اعتبار سے اس کل میں ایک خاص حیثیت رکھتا ہے۔ لفظ "حوال" کی آواز شعور کے لئے اس جملہ میں یا لغت اس سے بالکل مختلف حیثیت رکھتی ہے جو میر کے اس شعر میں رکھتی ہے کہ

ظلمت ہے دوئی کی تجھ سے احول آخر ہے، وہی، وہی سے اول
 ذرا لفظ "احول" کے بجائے لفظ "حال" کو کہہ دو تو نتیجہ صرف یہی نہیں ہوتا کہ ہم نے ایک
 لفظ کے بجائے دوسرا لفظ رکھ دیا بلکہ غلط لفظ کے آجانے سے شعر کی ساری موزونیت
 برباد ہو جاتی ہے۔

جوابات نظم پر صادق آتی ہے، وہ اس سے بھی زیادہ مین طور پر موسیقی پر صادق آتی ہے
 یہ ممکن ہے کہ گانا گانے کے وقت ہم کو وقوف صرف آخری سری کا ہو۔ لیکن ایک معنی کر کے
 اس میں پورا نغمہ موجود ہوتا ہے کیونکہ یہ شعور کے سامنے ایک خاص مجموعہ کا جز ہونے کی
 حیثیت سے آتا ہے اور اس مجموعہ میں اپنے مقام کے اعتبار سے ایک خاص نوعیت
 حاصل کر لیتا ہے۔ گزشتہ سُرور کے موزوں تسلسل سے جو مجموعی رجحان پیدا ہوا تھا
 وہ سامع کے منہ پہنچنے کے ساتھ ملکر عمل کرتا ہے، اور اس کے بعد جو حالت مشور و رونا
 ہوتی ہے وہ دونوں عوامل کا مجموعی نتیجہ ہوتی ہے جن میں سے ہر ایک دوسرے پر
 موثر ہوتا ہے۔ اب اگر اس کے بجائے غلط سُر نکالا جائے تو ایک سخت سارا نغمہ برباد
 ہو جاتا ہے۔ کسی سُر کو ضرورت سے زیادہ طول دینے سے بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ غرض
 اس سارے عمل کے دوران میں کل کا تعین اجزاء سے اور اجزاء کا تعین کل سے ہوتا ہے۔
 کوئی جملہ یا پیرا پڑھتے وقت جب ہم آخری لفظ پر پہنچتے ہیں تو اس وقت اس جملہ کا
 پورا مدعا ذہن کے سامنے ہوتا ہے۔ مگر یہ صرف عمل ماضی کے مجموعی اثر کی حیثیت سے
 موجود ہوتا ہے، ورنہ دراصل جو شے براہ راست سامنے ہوتی ہے، وہ تو محض آخری
 لفظ اور اس کا مفہوم ہے۔ اسی طرح کتاب کی ایک فصل یا باب کا مجموعی اثر دوسری فصل
 یا باب کے معنی کی تحدید و تعین کرتا ہے۔ اس نہایت پیچیدہ مثال کے ساتھ ہم ایک نہایت
 آسان و سادہ واقعہ سے مثال دے سکتے ہیں۔ الفاظ "قول کو ادا کرو" غایت "غنائت" "کفایت"
 "حمایت" یہ سب لفظ ایک ہی آواز پر ختم ہوتے ہیں۔ جب ہر لفظ کے لفظ کو ختم کر چکے ہیں یا ختم کر چکے
 کے قریب ہوتے ہیں تو حس کا جو خاص حصہ شعور کے سامنے ہوتا، وہ، وہ آخری آواز ہونی جو ان
 سب الفاظ میں مشترک ہے۔ اس سے قبل کی آوازیں جن میں ان کے مابین اختلاف
 ہے وہ شعور سے محو ہو چکی ہیں۔ مگر اس کے باوجود ہم کو اس امر کا علم برابر رہتا ہے کہ ہم نے
 فلاں لفظ ادا کیا اور فلاں نہیں۔ مثلاً غایت کہا ہے اور لغنائت ابھی نہیں کہا ہے، "وہ" علیٰ ہذا
 سہ اصل کتاب میں ملے اور جن کا نام اور تخیل کا ایک شعر نقل کیا گیا ہے۔

صرف اسی وجہ ہو سکتا ہے کہ ہر لفظ کی صورتیں جب آخری آواز ادا ہوتی ہے تو شعور اس سے
ماقبل کی آوازوں کے مجموعی اثر سے متاثر ہوتا ہے۔

ذہنی ارتقا کے ابتدائی مدارج میں مجموعی رجحانات فعلی حرکات کے تعلق سے پیدا
ہوتے ہیں۔ مثلاً بچہ پکڑنا سیکھتا ہے، جس میں آنکھیں اس کی رہنمائی کرتی ہیں۔ اولیٰ ہی اول
اس کو پکڑنا نہیں آ جاتا بلکہ مسلسل کوششوں کے بعد رفتہ رفتہ یہ قوت آتی ہے۔ اس دوران کوشش
میں جو تجربات لمس و بصر کی فعلی حرکت سے حاصل ہوتے ہیں، وہ ایک ایسا مجموعی رجحان
پیدا کر دیتے ہیں، جو پوری طرح منضبط ہو جائے بعد بچہ کو ان اشیاء کا قصد کرنے اور
پکڑنے کے قابل بنادیتا ہے جو اس کو اپنی پہنچ کے اندر نظر آتی ہیں۔ ایسے ہی طریقوں سے
حسی تجربات خاص خاص مجموعوں اور نظامات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں جو اپنی وحدت میں
اپنے ساتھ کے دیگر حسی تجربات سے ممتاز سمجھے جاتے ہیں۔

یہی جسم اور آلات حس کے ان افعال پر صادق آتا ہے جن سے بچہ بولنا چلنا وغیرہ اور
مختلف محسوسات کو شے واحد قرار دینا سیکھتا ہے، مثلاً رنگ وغیرہ کے خاص خاص مختلف
محسوسات کا مجموعہ ہی وہ شے واحد قرار پاتی ہے جس کو سنگترہ کہا جاتا ہے۔ شکر کا دیکھنا
انتہائی اس کے ذائقہ سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ بلکہ اس مرئی شکر کو ہاتھ میں لے کر منہ میں
رکھنے کے فعل سے وہ واحد پیچیدہ درک حاصل ہوتا ہے، جس کی بنا شکر کے دیکھنے سے
اس کی شیرینی کے معنی حاصل ہوتے ہیں۔

۱۔ معنی کا ابتدائی ابتدائی عمل ماسکہ ایک ایسی شے کو متلازم ہوتا ہے جس کو ہم معنی کا
اکتساب

۱۔ کہ (۱) ایسی توجہ میں، جو تسلسل غرض کے ساتھ ممتاز مدارج
کے ایک سلسلہ پر بھی مشتمل ہو رفتہ رفتہ ایک مجموعی رجحان پیدا ہو جاتا ہے جو گذشتہ ذہنی
تغییر کا نتیجہ اور آئندہ تغیر کا ایک سبب ہوتا ہے (۲) گذشتہ ذہنی عمل کا اثر مابعد
اس عمل کا از سر نو اعادہ نہیں ہوتا، بلکہ یہ محض باقی قاعدا رہتا ہے (۳) اس کی بقایا قیام
کے لئے جس یا تمثال ذہنی کے ان اجزا کا قیام یا اعادہ ضروری نہیں ہوتا جو ابتدائی
اس کی پیدائش میں شریک عمل تھے بلکہ محض ان کے نتائج باقی رہتے ہیں۔ اگر ہم حسی تجربہ
سلسلہ جیسا کہ لفظ ماسکہ سے ظاہر ہوتا ہے جس کے معنی قائم باقی رکھنے والی قوت کے ہیں۔

یا تصویری تشال کے خاص خاص اجزائے نتائج کو 'ا' ب 'ج' اور فرض کریں تو اس طریقہ کے مجموعی عمل صحیح طور پر ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ جب 'ب' کا وقوع ہوتا ہے تو شعور کی نتیجہ حالت 'ب' اور اس مابقی رجحان یا اثر مابعد کا مجموعی نتیجہ ہوتی ہے جو 'ا' نے چھوڑا ہے۔ اسی طرح جب 'د' کا وقوع ہوتا ہے تو شعور کی نتیجہ حالت 'د' پر اور اس مابقی رجحان کے باہمی عمل پر مبنی ہوتی ہے جو 'ا' ب 'ج' اور 'د' نے چھوڑا ہے۔ لہذا ہم 'ا' کے اثر مابعد کو 'م' اور 'و' ب کے اثر مابعد کو 'م' فرض کر سکتے ہیں۔ لہذا لک 'ا' ب 'ج' اور اس طرح پورے سلسلہ کو صحیح طور پر 'ا' ب 'ج' م 'م' 'د' سے ظاہر کیا جاسکتا ہے۔

اب دیکھو 'م' 'ا' کس شے کو ظاہر کرتا ہے؟ اور شعور کا وہ کونسا نتیجہ ہے جس پر یہ حالت کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اس تعلق پر دلالت کرتا ہے جو 'ب' 'ج' اور 'ا' خاص خاص اجزا کو اس کل کے ساتھ ہے جس کے یہ اجزا ہیں۔ جو کلی لفظ کسی نہ کسی طرح شعور کی اس حالت کے ظاہر کرنے کے لئے مناسب ہو سکتا ہے وہ حرف 'م' معنی 'کا لفظ ہے۔ لہذا 'م' سے مراد معنی ہے۔ ایک ہی مجموعی معروض مسلسل توجہ جس معنی کو اصلاً تھمن ہوتی ہے، اس کو ہم ابتدائی اکتساب 'م' معنی سے تعبیر کر سکتے ہیں تاکہ ان میں اور ان معنی میں جو امتیلاف و اعادہ پر مبنی ہوتے ہیں امتیاز کیا جاسکے۔

یہ بات بھی اچھی طرح سے ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ یہاں صرف حصول معنی سے بحث ہے جس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ تمام معنی اکتسابی ہی ہوتے ہیں۔ مثلاً مذکورہ بالا ہم کے اعمال سے جو ایک خاص بصری حس حاصل ہوتی ہے اس کو ہم سنگترے کے معنی دیتے ہیں۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بصری حس میں (ان معنی کے علاوہ جو اس کو دیگر حضرات کے تعلق سے حاصل ہو سکتے ہیں) بجائے خود کوئی ذاتی معنی نہیں ہوتے۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ جب حس بصری کافی طور پر واضح ہوتی ہو تو کسی نہ کسی خارجی معروض کے ساتھ تعلق کو بھی مستلزم ہو۔ مثلاً زرد رنگ کی حس کے ساتھ کسی نہ کسی زرد شے کا خیال ہوتا ہے۔ لیکن دوسری طرف کسی زرد شے کے متعلق ہمارا یہ سمجھنا کہ یہ کھدوری ہے یا سیلی ہے اور ایک خاص قسم کی خوشبو اور ذائقہ رکھتی ہے۔ یہ چیزیں بصری احصار کے اصلی معنی کا جز نہیں ہوتی ہیں۔ بلکہ ایسا بی معنی ہیں جو پہلے پہل ابتدائی مسک کے ذریعہ توجہ کے طلبی تسلسل سے حاصل ہوئے تھے۔

۵۔ ایتلاف و اعادہ | جب میں کسی پھول کو پہلے پہل دیکھتا ہوں اور اس کا نام مجھ کو بتایا جاتا ہے تو پھر اس کے بعد جب اس نام کو سنتا ہوں اس وقت پھول کی تصویر میرے ذہن کے سامنے آجاسکتی ہے گو درحقیقت یہ پھول موجود نہ ہو۔ فرض کرو کہ پھول کے اصل ابتدائی ادراک نے اپنا کوئی اثر نہ چھوڑا ہوتا یعنی یہ میرے ذہن پر کوئی پائیدار تجربہ کئے بغیر نقش بر آب کی طرح فنا ہو گیا ہوتا تو یہ حالت بھی میرے لئے پھول کے سرے سے نہ دیکھنے سی کے برابر ہوتی اور اگر ذہن میں کوئی شے عمل کرنے کیلئے نہ ہوتی یعنی گزشتہ تجربہ آئندہ تجربہ کے لئے کوئی کافی اثر نہ چھوڑتا تو محض نام کا سننا بیکار ہوتا۔

لیکن اس صورت میں ابتدائی ماسکیت ہی کافی نہیں ہے۔ بلکہ اس میں سابقہ حالتوں کے محض مجموعی اثر سے کچھ زیادہ شامل معلوم ہوتا ہے جو بعد کی حالتوں کا نہیں کرتا ہے۔ یعنی اس میں ماسکہ ایتلاف و اعادہ کے ذریعہ سے عمل کرتی ہے۔ اصل تجربہ کی خاص نوعیت جس کو ہم پھول کا ادراک کہتے ہیں جزوی طور پر یہ ذہنی تمثال میں پھر بحال ہو جاتی ہے جس کو اصطلاحاً ہم یہ کہتے ہیں کہ نام سے تمثال ذہنی کا اعادہ ہوتا ہے۔ یہ اعادہ ایتلاف کے ذریعہ سے ہوتا ہے پھول کا اصل ادراک اور ساتھ ہی اس کا نام سننا ایک ہی مسلسل شعوری عمل کے دو جز تھے۔ اس لئے جب نام دوبارہ سنائی دیتا ہے تو اصل ادراک کے بعد جو ذہنی رجحان باقی رہ گیا تھا یہ اس کو از سر نو بھیج کر دے سکتا ہے اور اس طرح بھیج کر دے سکتا ہے کہ پھول کی تمثال ذہن کے سامنے آجائے، گو اصلی پھول جو اس کے سامنے موجود نہ ہو۔

چونکہ محض یہ واقعہ کہ شعور میں کسی قسم کا تغیر واقع ہو چکا ہے اس تغیر کے دوبارہ وقوع کو ممکن بنا دیتا ہے۔ اس لئے ماسکہ اعادہ کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ ہر جزئی صورت میں اعادہ کا عام امکان زیادہ تر ایتلاف کے ذریعہ سے معرض عمل میں آتا ہے اگر خود تجربہ کا اعادہ کرنا ہو تو تجربہ باطنی اسے بعد جو رجحان چھوڑ گیا تھا اس کا دوبارہ بھیج ہونا ضروری ہے یہ دوبارہ بھیج اگرچہ ہمیشہ نہیں لیکن اکثر کسی احضار کے ذریعہ عمل میں آتا ہے، حضار ایسے احضار سے مشابہ ہوتا ہے جو اس تجربہ کے ساتھ جس کا اعادہ ہونے والا ہے ایک مجموعی عمل کے جز کی حیثیت سے واقع ہوا تھا۔ یا یوں کہو کہ بحال کا عمل اعادہ کر دہ

اور اعادہ کرنے والے احضار کے گزشتہ ایٹلاف پر مبنی ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا مثال میں بھول کے اور اک اور اس کے نام کے مابین ایٹلاف پایا جاتا ہے۔ نام کی تکرار ایٹلاف کے ذریعہ سے غیر موجودہ بھول کی مثال کا احیا کر دیتی ہے۔

۶۔ ا عادتی معنی اصل تجربہ کی کم و بیش جس نسبت سے مکمل و مستقل طور پر تکرار ہوتی ہے اسی نسبت سے اعادہ کی بہت سی شکلیں اور بہت سے مدارج

ہوتے ہیں۔ لفظ اعادہ کے اطلاق کے لئے کم از کم جو کچھ پایا جانا چاہیے وہ ایک نہایت ہی اہم عمل ہے جس کو ہم احیائے معنی کہہ سکتے ہیں۔ ہم کو جو معنی پہلی بار حاصل ہوتے ہیں اور جن کا پھر بعد میں احیاء ہوتا ہے یہ دونوں دو ممتاز چیزیں ہیں۔ ابتدائی حصول معنی ہر ایسے سلسلہ کے پہلے وقوع کے ساتھ موجود ہوتا ہے جس میں مسلسل غرض پایا جاتا ہو۔ بخلاف اس کے ثانوی یا احیائی معنی اس کی تکرار کے ساتھ ہوتے ہیں اور ان کا انحصار اس امر پر ہوتا ہے کہ پہلے وقوع ہو چکا ہے لا ب م ج م دیم کے سلسلہ میں د کے معنی اس کے پہلے وقوع میں لا ب ج م کے مجموعی رجحان کی بناء پر ہم کے ہوتے ہیں۔ اب فرض کرو کسی آئندہ موقع پر بحیثیت مجموعی کل عمل کی پھر تکرار ہوتی ہے اس کا آغاز لا سے ہوتا ہے مگر اس دفعہ لا اس مجموعی رجحان کو متنبہ کر دیتا ہے جو لا ب م ج م دیم کے سارے سلسلے کے گزشتہ وقوع سے پیدا ہوا تھا۔ اس لئے اب دراصل آغاز لا سے نہیں ہوتا بلکہ لا م سے ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر ا مکتبہ معنی کا ایٹلاف کے ذریعہ سے اعادہ کرتا ہے۔

اب آؤ ذرا تان کی مثال پر غور کریں۔ جب ہم اس کو پہلی بار سنتے ہیں تو یہ ہر منوال شعور کے لئے ایک ایسی معنویت و قیمت رکھتا ہے جو اس کو کل کے تعلق سے حاصل ہوتی ہے۔ فرض کرو کہ اس تان کی اس قدر تکرار ہوتی ہے کہ ہم کو اس کی بخوبی شناخت ہو گئی ہے۔ اب آئندہ اس شناخت کے لئے یہ ضروری نہیں کہ سارے مجموعہ کو دہرایا جائے بلکہ اس کا ایک جز سنتے ہی تم پہچان جاؤ گے کہ کونسی تان ہے یعنی یہ جز کل کے بجائے یا اس کے ہم معنی ہو جاتا ہے۔ اور اگر تم کو صرف تان کی شناخت ہی سے غرض ہے تو آگے بڑھنا یا جو کچھ آگے آنے والا ہے اس کا ذہنی اعادہ تک غیر ضروری ہوتا ہے اسی طرح اگر میں یہ کہنا شروع کروں دو دو دونا تو مجھ کو آگے

پڑھنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ کیونکہ اگر سننے والا پاڑے جانتا ہے تو کل کے اعادہ کے بغیر ہی وہ جان جائے گا کہ آگے کیا ہے۔ اس لئے سلسلہ کی ابتدا ہی پورے سلسلہ کے مساوی ہے۔ جس کی وجہ صرف یہی ہے کہ چونکہ یہ کل کے معنی رکھتا ہے اس لئے کل کو بالتفصیل دہرانا فضول ہے۔

اب ہم ایک ایسی مثال لیتے ہیں جو شعوری زندگی کی بالکل اولیٰ سطح سے تعلق رکھتی ہے مرغی کا بچہ انڈے سے نکلنے کے بعد بلا کسی سابق تجربہ کے چھوٹی چیزوں پر چونچ مارنے ان کو اٹھانے اور نکلنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ ایک طلبی عمل ہے جس کی غایت شہتہاں غصہ کو رفع کرنا ہوتی ہے لیکن شروع شروع میں مرغی کا بچہ کھانے اور نہ کھانے والی چیزوں میں امتیاز نہیں کر سکتا۔ یہ امتیاز اس کو تجربہ سے حاصل ہوتا ہے۔ ابتداً وہ تمام کیڑوں مکوڑوں پر بلا امتیاز چونچ مارتا ہے۔ ایک خاص قسم کا کیڑا ہوتا ہے جس کو شجر فی کیڑا کہتے ہیں۔ جب یہ پہلی بار مرغی کے بچے کے آگے ڈالا جاتا ہے تو وہ اس قسم کی دوسری چیزوں کی طرح اس پر بھی چونچ مارتا ہے۔ لیکن اسکو اچھی طرح سے بچنے ہی فوراً نہایت نفرت کے ساتھ پھینک دیتا ہے پھر جب دوبارہ یہ کیڑا سامنے آتا ہے تو وہ اس کو مشتبہ نظروں سے دیکھتا ہے اور اٹھانے سے باز رہتا ہے۔ اب دیکھو اس مثال کی صورت وقوع کیا ہے؟ ہوتا یہ ہے کہ شجر فی کیڑے کا دیکھنا اس مجموعی رجحان کو شہج کر دیتا ہے، جو اس کو بچنے اور پھر نفرت سے پھینک دینے کا گذشتہ تجربہ کے بعد چھوڑا گیا تھا۔ اس طرح ان تجربات کے اثر کا اجبار ہوتا ہے۔ شجر فی کیڑے کا دیکھنا اس کے مکتبہ معنی کا اجبار کر دیتا ہے یعنی یہ ان تجربات پر دلالت کرتا ہے، جو پہلی مثال سے حاصل ہوئے تھے، اور چونکہ اس سے مراد وہی گذشتہ تجربات ہوتے ہیں، اس لئے ان کا واقعی اعادہ کم و بیش غیر ضروری ہو جاتا ہے۔ اور شجر فی کیڑے کا نفس دیکھنا ہی تمام گذشتہ تجربات کے مساوی ہو جاتا اور ان کی جگہ پر کام دیتا ہے۔

جب ایک سے سے دوسری شے مراد ہو، تو بعض اغراض ضروریات کے لئے یہ دوسری کی جگہ پر کام بھی دے سکتی ہے۔ اگر ۲، ۱، ۲ کے معنی دیتا ہے تو اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ ہمیشہ ۱ کے ساتھ ساتھ رہتا ہے۔ یہ تو ایسا ہی

ہوگا، جیسے کوئی کہے کہ دس روپے کے نوٹ کے ساتھ ہمیشہ چاندی کے دس روپیوں کا ہونا ضروری ہے، حالانکہ یہ نوٹ دس روپیوں کے بجائے چلتا ہے۔ اسی طرح شجرنی کیڑے کا محض دیکھنا، ایک حد تک اس حس تنفر کے بجائے کام دیتا ہے جو زمانہ سابق میں اس کے دیکھنے کے بعد پیدا ہو چکی ہے۔ یہ گذشتہ عمل کے سارے رجحان کو اسی طرح منہیج کر دیتا ہے، جس طرح کہ اصل تجربہ کے دوران میں یہ رجحان قائم ہو چکتا ہے۔ اور اس لئے پھر پہلے ہی کی طرح تمام وکمال اس کا وقوع نہیں ہوتا۔ مگر اس کی ہیئت میں جو خاص تبدیلی واقع ہوتی ہے اس کو سمجھنے کیلئے عمل اشتہا کی اصل نوعیت کا لحاظ ضروری ہے، کہ یہ کسی نہ کسی غایت کی طرف راجع ہوتی ہے، جو مرغی کے بچہ کی مثال میں اشتہائے غذا کی تشفی ہے۔

کسی غایت کی طرف یہ میلان سارے اشتہائی عمل کی ایک عام نوعیت میں ظاہر ہوتا ہے۔ جو طرق عمل جس حد تک ناکام ثابت ہوتے ہیں ان کے ترک یا تبدیل کا اور جو ناکامیاب ثابت ہوتے ہیں، ان کے قائم رکھنے کا میلان ہوتا ہے۔ مثلاً مرغی کا بچہ اسی طریقہ سے ٹھیک طور پر ٹھوگنا یا چکنا سیکھتا ہے۔ جب یہ ناکام رہتا ہے تو حقیقت تبدیلیوں کے ساتھ دوبارہ و بارہ کوشش کرتا ہے یہاں تک کہ بالآخر کامیاب ہو جاتا ہے کامیاب طریقوں کے باقی رہنے اور ناکام طریقوں کے مٹ جانے کا میلان پایا جاتا ہے۔ کسی غایت کے لئے کوشش کرنا، خواہ اس کا پوری طرح اندازہ ہو یا نہ ہو، درحقیقت ناکامی اور کاوٹ سے بچنے کی کوشش ہوتی ہے۔ ہر کاوٹ، مزاحمت یا ناکامی، طریق عمل میں تغیر اور اور عدم تشفی کی باعث ہوتی ہے۔ یہ اشتہائی فعلیت کے ابتدائی وقوع پر صادق آتا ہے اس میں تغیر کوشش کے ساتھ ہمیشہ استقلال و ثبات پایا جاتا ہے۔ یہی اس فعلیت کے اعادہ و تکرار پر بھی صادق آتا چاہئے۔ یعنی جو طرق عمل پہلے ناکام ثابت ہو چکے ہیں ان کے حالات و علامات سے گریز کیا جاتا ہے۔ چنانچہ شجرنی کیڑے کے خاص نشانات کا نفس دیکھنا ہی اپنے حصول معنی کی بنا پر اس کے ٹھوگنے اور نکلنے کے میلان کو دباؤ لگانا بالفاظ دیگر جہاں تک فعل کی غایت کا تعلق ہے، کیڑے کا دیکھنا اس کے چکھنے سے مراد ہے، بالکل اسی طرح جس طرح کہ بعض اغراض کے لئے ہنڈی اور نوٹوں کو سکے پر ترجیح ہوتی ہے۔

جس عمل کو ہم نے احیائے معنی کہا ہے وہ اعادہ کی وہ کم سے کم صورت ہے جس کی تجربہ سے کسی شے کو سمجھنے کے لئے ضرورت ہوتی ہے اور جس کے بغیر اس کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ یہ اعادہ کی تمام نوعی صورتوں میں پہلے ہی سے مفروض ہوتا ہے، اور ان سب کی قابلیت رہنمائی اسی پر مبنی ہوتی ہے جس وغیرہ کے نوعی اجزاء کا احیاء جس قدر تجربہ ماضی سے ہمیدہ تطابق کو ممکن کر دیتا ہے، اسی قدر زیادہ یہ اس خاص شعور کو بھی واضح و متعین کر دیتا ہے، جو اس مجموعی رجحان کے مکرر پیچ سے پیدا ہوتا ہے، جسکو گزشتہ عمل نے چھوڑا ہے۔ جس واقعہ کی ہم نے اوپر تحلیل کی ہے، اس کی بعض اوقات دوسری طرح سے بھی توجیہ کی جاتی ہے۔ کہا یہ جاتا ہے کہ جب مرغی کا بچہ دوبارہ اس کمرے کو دیکھتا ہے، جس کو پہلے نفرت سے پھینک چکا تھا، تو کمرے کے خاص نشانات دیکھ کر گزشتہ حس تنفر عود کرتا ہے۔ تنفر کا ابتدائی تجربہ کمرے کو پھینکنے کا محرک ہوا تھا۔ اس لئے استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ اس حس کا احیاء مرغی کے بچہ کو دوبارہ اس بد مزہ نغمہ سے باز رکھتا ہے۔ یہ بالکل ممکن ہے کوئی ایسی شے فی الحقیقت واقع ہوتی ہو، جس کو ہم حس تنفر کا احیاء کر سکتے ہوں لیکن زیر بحث نتیجہ کی توجیہ کیلئے نہ تو یہ کافی ہے اور نہ غالباً ضروری۔ اس توجیہ بالا کے مطابق مرغی کے بچہ کو (۱) پہلے تو ایک ابتدائی عسی تجربہ حاصل ہوتا ہے، یعنی یہ کمرے کو دیکھتا ہے (۲) پھر ایک خفیف سی حس تنفر کا احیاء ہوتا ہے۔ اب سوال یہ ہے، کہ اس کے بعد کیا ہونا چاہئے؟ ظاہر ہے، کہ ایک ابتدائی اور دوسری ثانوی، یہ دونوں حسیں علیحدہ علیحدہ ایک خاص فعل پر آمادہ کرتی ہیں جس کا نتیجہ صرف ایک قسم کا میکانیکی اختلال و تضاد ہو سکتا ہے، نہ کہ ہمیدہ رہنمائی۔ بصری تجربہ چلنے اور اٹھانے پر آمادہ کرتا ہے۔ اور حس بد مزگی، جس کا احیاء ہوتا ہے، وہ پھینکنے اور چوچ سے گرائیکی محرک ہوتی ہے پھینکنے کے میدان کو اٹھانے کے میدان میں صرف اس حد تک خلل انداز ہونا چاہئے جس حد تک کہ یہ دونوں حرکتیں ایک دوسرے کے مخالف و متضاد ہیں اب یہ توقع تو کی جاسکتی ہے کہ دونوں حرکات غیر واضح طور پر مخلوط ہو جائیں، یا یہ کہ یکے بعد دیگرے واقع ہوں۔ مگر اس طریقہ سے شعوری عمل نہیں

پیدا ہو سکتا۔ کیونکہ اس میں گویا اضطراری نوعیت کے دو حرکی تہیجاست میکانیکی طور پر جمع کر دئے جاتے ہیں، ساجن سے سوائے میکانیکی نتیجہ کے اور کچھ برآمد نہیں ہو سکتا۔ یہ سچ ہے کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ شجر فی کٹرے کا دیکھنا پہلے ہی سے ایک خاص معنی رکھتا تھا، تو یہ معنی حس تنفر کی بجائی سے زیادہ واضح ہو جاسکتے ہیں۔ لیکن حس تنفر کی نفس بجائی بذات خود نتیجہ کی توجیہ کے لئے کافی نہیں ہے، حالانکہ اکتسا معنی خاص حس کے احیاء سے قطع نظر کر کے بھی، نتیجہ کی توجیہ کر سکتا ہے۔

احیاء معنی، اعادہ کی وہ شکل ہے، جو اپنی نوعیت میں ابتدائی ماسکیت سے بہت زیادہ قریب ہوتی ہے۔ بلکہ ابتدائی ماسکیت ہی لئے مستند کیا جاسکتا ہے۔ اگر کسی عمل کے متوالی پہلو، سب ملکر بحیثیت مجموعی کوئی مکمل رجحان قائم کریں، تو اس عمل کے ایک جز کا اعادہ لازماً پورے رجحان کو پہنچ کر دینا چاہتا ہے جس طرح ابتدائی ماسکیت میں گذشتہ تجربہ کی خاص خاص جزئیات آئندہ تجربے میں باقی نہیں رہیں بلکہ انکے مجموعی اثری بنا پر ایک شعوری تغیر قائم رہتا ہے، اسی طرح مجموعی رجحان کے دوبارہ پہنچ سے گذشتہ تجربہ کی جزئیات کا احیاء لازمی نہیں ہوتا بلکہ اس کا کچھ کچھ مختلف ہونا ضروری ہے۔ جس شے کو ابتدائی ماسکیت مستلزم ہے، اس کو یہ بھی مستلزم ہوتا ہے، یعنی شعور کا وہ خاص تغیر جس کی ہم صرف فہم معنی یا مراد سے تعبیر کر سکتے ہیں، اور جو جز کو کل کے تعلق سے حاصل ہوتی ہے۔

یہاں ہم کو ذرا توقف کر کے نفسیاتی اصطلاح کے متعلق ایک سوال کا تصفیہ کر لینا ضروری ہے۔ وہ یہ کہ کیا ہم اعادتی معنی کو تصور رکھ سکتے ہیں؟ جب میں سنگترے کو دیکھ کر اس کو سنگترہ سمجھتا ہوں، تو قدرتی طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس بصری احصار نے سنگترے کے تصور کو یاد دلادیا یا اس کا احیا کر دیا۔ اسی طرح جب مثلاً یہ مصرع میری نظر سے گزرتا ہے کہ ”چین و عرب ہمارا ہندوستان ہمارا“ اور فوراً ساری نظم بحیثیت مجموعی ذہن کے سامنے آجاتی ہے، تو یہ کہنا بالکل قدرتی معلوم ہوتا ہے کہ جو الفاظ میں اس وقت پڑھنا یا سننا ہوں

وہ میرے ذہن میں ترائے اقبال کا تصور پیدا کرتے ہیں۔ غرض ان دو صورتوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ جو شے براہ راست ذہن کے سامنے آتی ہے وہ سابقہ تجربات کے ابتلافاات کی بنا پر تصوراً وسیع و ممتد ہو جاتی ہے۔

تصور، اچانک تصور، تحضار تصور یہ ایسی اصطلاحات ہیں کہ اگر ان کے استعمال سے ہم کو روکا جائے، تو ایک ناگوار پابندی ہوگی۔ لیکن ماسکیت و ابتلافا کے طرق عمل میں جو عظیم اختلاف ہے، اس خطا مبحث سے بچنے کے لئے ان میں ایک اہم امتیاز کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ یعنی ایک طرف تو ہم کو آزاد و مفصل اور دوسری طرف بستہ و مجمل تصورات میں فرق کرنا چاہیے۔ جب ترائے اقبال کے ابتدائی الفاظ ہمارے ذہن کو پوری نظم کی طرف بحیثیت مجموعی منتقل کرتے ہیں، تو اسوقت اس نظم کا تفصیلی اعادہ ضروری نہیں ہوتا۔ یعنی مجھ کو اختیار ہے کہ اپنے ذہن میں کل اس کا اعادہ کروں یا نہ کروں۔ اگر کروں، تو اس قسم کا اعادہ تکرار الفاظ یا دوسری قسم کی تمثال کے ایک سلسلہ کو مستلزم ہوتا ہے،

جس میں سے ہر تمثال اپنے ممتاز معنی ظاہر کرتی ہے، اور اسی طرح بجائے خود ایک جداگانہ تصور ہوتی ہے۔

باقی اگر میں تفصیل جزئیات کو یاد نہ کروں، تو مذکورہ بالا مصرعے سے میری سمجھ میں نظم کی صرف مجموعی حیثیت آئیگی جس کے اجزاء کا علیحدہ علیحدہ امتیاز نہ ہوگا۔ کسی کل کے اس قسم کے سمجھنے کو، جس میں اجزاء کا علیحدہ علیحدہ امتیاز نہ ہو، بستہ یا مجمل و ملفوف کہہ سکتے ہیں۔ ملفوف اس لئے کہتے ہیں کہ اس کی تفصیلات گویا اس کے اندر پیٹی ہوئی ہوتی ہیں، (یعنی شعور کے لئے کھلی ہوئی نہیں ہوتیں) اور بستہ اس لئے کہ جو حسی تجربات یا تمثالات اس کی طرف ذہن کو منتقل کرنے میں ان سے یہ اس طرح جدا نہیں ہو جاتا، کہ سلسلہ تصورات کے ایک ایسے مستقل بالذات فرد کی حیثیت سے موجود ہو، جو اپنے کو اصل تجربات یا تمثالات کے غائب ہو جانے کے بعد ہی ظاہر کر سکتا ہو۔

یہی سنگترے کا حال ہے، کہ معروض کے سمجھنے میں، جو کچھ محض اس

سنگترے کے براہ راست دیکھنے کی حس پر مبنی نہیں ہوتا، وہ تصوراً پیدا یا فراہم ہوتا ہے۔ تصوری طور پر کتنا حصہ فراہم ہوتا ہے، اس کا پتہ خلافت توقع کے واقعات سے چلتا ہے، مثلاً جس شے کو ہم سنگترے سمجھتے ہوں وہ موم کا بنا ہوا نقلی سنگترا ثابت ہوا یا جس گھڑے کو ہم پانی سے بھرا ہوا خیال کرتے ہوں وہ غالی نکلے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ واقعی حس کی تصوری توسیع ایسے تصورات کی شکل اختیار کرے جن کا الگ الگ امتیاز ہو سکتا ہو۔ مثلاً سنگترے کو دیکھ کر سنگترا سمجھنے کے لئے اس کی ضرورت نہیں کہ اس کے اندرونی گودے کی ذہنی تصویر بھی ہمارے سامنے ہو۔ نہ یہ لازمی ہے کہ اس کے کھٹے میٹھے ذائقہ کی کسی تمثال کا جداگانہ طور پر احیا ہو۔ بلکہ تصوری احیا زیادہ تر ملفوف و مجمل ہی ہو سکتا ہے۔ لیکن مجمل احیاء کی صورت میں بھی ہم اعادہ کی نسبت واضح اشکال کا امتیاز کر سکتے ہیں۔ حصولی یا اکتسابی معنی کے احیاء جو محض مجموعی رجحان کے داخلی سیجان پر مبنی ہوتا ہے، اور واضح تصورات کے مابین بہت سے درمیانی مدارج ہوتے ہیں۔ مزید برآں جب تصورات واضح ہونا شروع ہوتے ہیں، اس وقت بھی ممکن ہے کہ یہ واقعی حس کے اس طرح پابند رہیں کہ ایک آزاد سلسلہ تصورات کی کڑیوں کی حیثیت سے اس سے جدا نہ ہوں، اور واقعی حس سے الگ رہ کر بطور خود آگے نہ بڑھ سکیں۔ اس لئے ہم کو دو چیزوں سے بچنا پڑتا ہے (۱) تعقید پیچیدگی یا پیش ادراکی سے اور (۲) ان تصورات سے جو واضح تو ہوتے ہیں مگر حسی ارتساعات سے پوری طرح آزاد یا منفک نہیں ہوتے۔

۷۔ اشکال اگرچہ اشکال میں تصوری احیاء واضح تصور کی طرح جداگانہ طور پر امتیاز نہیں ہوتا تاہم یہ واقعی حس کی نوعیت متغیر اور اس کی پیچیدگی میں اضافہ ضرور کر دیتا ہے۔ ڈاکٹر وارڈ نے لکھا ہے کہ برف کے دیکھنے سے اس کی ٹھنڈک کی ایک پیش احساسی اور بھنے ہوئے گوشت کی خوشبو اس کے مزے کی ایک پیش ذوقی پیدا کر دیتی ہے، میرے نزدیک اس قسم کی حالتوں میں محض پیش خیالی ہی نہیں بلکہ پیش ادراکی ہوتا ہے۔ برف محض ٹھنڈا دکھائی نہیں دیتا بلکہ ایک ٹھنڈا منظر رکھتا ہے۔ ٹھنڈک سابقہ حسوں کا بقیہ ہمارے

بصری احضارات کے ساتھ اس طرح مخلوط و ملتبس ہو جاتا ہے، کہ گویا براہ راست حسی تجربہ کی نوعیت اختیار کر لیتا ہے۔ لیکن اس ٹھنڈک کا ہم کو کوئی ایسا جداگانہ ممتاز تصور نہیں حاصل ہوتا جو احضار بصری کی طرح جداگانہ تمثال رکھتا ہو۔ بلکہ اصلی تجربات حس اور احیاء سے مل جل کر ایک مخلوط حس بن جاتی ہے۔

اشکال کی ایک صحیح مثال کے طور پر ہم اصوات کے ان مخصوص کیفی اختلافات کو لیتے ہیں۔ یہ ان کی پیدائش کی مختلف صورتوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ ہم تھکنے، کھٹکھٹانے، سنسکانے، پھٹنے ٹکرانے، ترطنے چرچرانے وغیرہ کی آوازوں میں امتیاز کرتے ہیں۔ اب محض حس سمعی کے اعتبار سے تو یہ آوازیں بلاشبہ امتیازی کیفیات رکھتی ہیں۔ مگر ساتھ ہی یہ بھی صاف معلوم ہوتا ہے، کہ انھوں نے ایسی اکتسابی صورتیں بھی اختیار کر لی ہیں، جو اختلاف پر مبنی ہیں۔ ان کو پیدا کرتے وقت، ہر آواز میں ہم کو حرکت و مزاحمت کے خاص خاص امتیازی تجربات ہوتے ہیں، اور جب ہم ان کو پیدا ہوتے دیکھتے ہیں تو اسی قسم کے تجربات ناقص و ابتدائی طور پر پہنچ ہو جاتے ہیں۔ جس وقت کہ آوازیں محض سنائی دیتی ہیں، تو ان کی کیفیت ایک حد تک ان حصوں کے ناقص اور ترہیم شدہ اعادہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔ جس جز کا اعادہ ہوتا ہے، وہ عموماً تحلیللی توجہ کے صریح فعل کے بغیر مینر نہیں ہوتا۔ با این ہمہ سمعی تجربہ کی ایک خاص صورت کے طور پر یہ موجود ضرور ہوتا ہے و حقیقت ان محاکاتی الفاظ پر غور کرنے سے زیادہ واضح ہو جاتی ہے، جو عموماً ان آوازوں کی نوعیت پر دلالت کرتے ہیں جن کی یہ محاکات یا نقل ہوتے ہیں۔ مثلاً تھکنے کا لفظ تھپ تھپ کی آواز اور ہٹکارنے کا لفظ ہٹس ہٹس کی آواز کے مشابہ ہے۔ لیکن تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مشابہت تمام ترکان کی سمعی حصوں پر مبنی نہیں ہوتی، بلکہ حرکات تلفظ پر بھی منحصر ہوتی ہے۔ مثلاً جب ہم لفظ تھپکنا بولتے ہیں تو ہوٹ ایک دوسرے سے ٹکرانے ہیں، جب ہٹکارنے کا لفظ ادا کرتے ہیں تو سانس ایک تنگ سوراخ سے نکلتی ہے، ان میں اور اس قسم کی دیگر امثلہ میں ہم عموماً حرکی اور خالص سمعی محاکات میں امتیاز نہیں کرتے اسی طرح اصل تجربات میں، محاکات کی جاتی ہے، دونوں اجزا بلا امتیاز ملے ہوئے ہیں۔

جس سے ایک ایسی مخلوط حسی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، جو اپنی تحلیل کے لئے ماہر نفسیات ہی کی سی دقیق النظری کی محتاج ہوتی ہے۔ اس مخلوط کیفیت کی ترکیب میں آواز کا جز غالب ہوتا ہے، اور حر کی عنصر کا استلانی حصہ آواز ہی کی ایک خاص شکل معلوم ہوتا ہے۔

مزید تشریح کے لئے ہم اس تغیر کی طرف رجوع کر سکتے ہیں جو لمس و مزاحمت کے ذریعہ بصر میں اور بصر و مزاحمت کے ذریعہ لمس میں واقع ہوتا ہے۔

ڈاکٹر وارڈ نے لکھا ہے ”مجملاً و مستقل زرہ بکتر و یکھنا، اس کی سختی، صفائی اور ٹھنڈک کی ان سابقہ حسوں کو جو ہمارے ذہن میں باقی ہیں، فی الفور بحال کر دیتا اور برابر قائم و ثابت رکھتا ہے۔“ یعنی یہ زرہ بکتر سخت صاف اور ٹھنڈی معلوم ہوتی ہے لیکن آنکھ کے اس عجیب ظہور کے ساتھ سختی، صفائی یا ٹھنڈک کے کسی واضح استحضار تصور یا عہد اگانہ حس کا ہونا لازمی نہیں ہوتا۔ یعنی ان ظہورات کے مقابل و مطابق لمسی اور دیگر تجربات کا شعور کی ہمیز و جداگانہ صورتوں کی حیثیت سے اعادہ نہیں ہوتا۔ یہ نفس بصری تجربہ سے ممتاز نہیں ہوتے۔ بلکہ اس اعادہ کی نوعیت تو بصری تجربہ ہی کی ایک ترمیم معلوم ہوتی ہے، جو گویا اس کی غیر تحلیل شدہ پیچیدگی پر ایک اضافہ ہوتا ہے اسی طرح برف ٹھنڈا اس لئے نظر آتا ہے کہ ہم اس کو ٹھنڈ محسوس کر چکے ہیں۔ چنانچہ اگر چھونے میں یہ ہمیشہ گرم محسوس ہوتا تو نقطہ کجی گرم ہی آتا۔ بایں ہمہ اس کا ٹھنڈا نظر آتا کوئی انتقال ذہنی چینی تصور نہیں ہوتا، نہ ہی یہ ہمیز طور پر بروہوت کی کوئی حس ہوتی ہے۔ بلکہ یہ کچھ ایسی شے ہوتی ہے، جس کا اس طرح احضار ہوتا ہے کہ گویا خود بصری تجربہ کا ایک اصل جز ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس کو جد کرنے کی کوشش کی جائے تو خود اس کی اور بصری تجربہ دونوں کی مخصوص نوعیت فنا ہو جاتی ہے۔

اب اگر اس کے برعکس ہم اس صورت کو لیں جس میں کہ لمس کے واقعی تجربہ کو بصر کا حیاتی تجربہ متغیر کر دیتا ہے، تو ہم کو اس مرکب کے اجزائے ترکیبی کا باہمی ارتباط بہت کم زور معلوم ہوتا ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ان کو نسبت زیادہ سہولت کے ساتھ منفصل و جدا کر دیا جاسکتا ہے۔ لیونکو

معمولاً انسانی تجربہ میں ابتلاف اگر بالکل نہیں تو تقریباً ضرور ناقابل تحلیل ہوتا ہے لیکن جب تجربہ لمسی واقعی ہوتا ہے، تو بصر کا اچھائی تجربہ، لمس کے اچھائی عنصر کے مقابلہ میں بہت زیادہ نمایاں، زیادہ سہل الامتیاز اور منفصل طور پر قابل ادراک ہوتا ہے۔ ہمارے پاس پیچیدگی کی یہاں ایک مثال ہے جو آزاد اعادہ سے بہت ہی ملتی جلتی ہے اور بار بار نہایت آسانی کے ساتھ اسی میں ضم ہو جاتی ہے۔ جب ہم آنکھیں بند کر کے کسی شے کو چھوتے ہیں، تو ہمارے ذہن میں سطح ملموس کی کسی واضح تصویر کا پایا جانا لازمی نہیں ہوتا۔ لیکن یہ بات ادنی وقت نظر سے بھی ظاہر ہو جاتی ہے کہ مجموعی ارتسام بہر حال ایک ایسی مرکب شے ہوتا ہے، جو بصری و لمسی دونوں اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہوتا ہے۔ نیز اکثر صورتوں میں بصری جز اتنا ہی نمایاں ہوتا ہے، جتنا کہ لمسی، یا اس سے بھی زیادہ۔

۸۔ غیر مستقل واضح | ایسے واضح تصورات بھی پائے جاسکتے ہیں جو ادراک حسی کا محض تئمہ و تکملہ ہوتے ہیں، اور اس سے الگ ہو کر کسی مستقل سلسلہ تصورات کے افراد نہیں بن جاتے جو ادراک حسی کے ختم ہو جانے کے بعد یا سرے سے بلا کسی ادراک حسی کے جاری رہ سکتے ہیں۔

ایک شکاری کے ذہن میں شیر کو دیکھ کر اس کے جھپٹنے کی واضح تصویر پیدا ہو سکتی ہے لیکن اس سے کسی ایسے سلسلہ تصورات کا ذہن میں رونما ہونا ضروری نہیں ہوتا، جس کو شیر کی فطرت و عادت، یا اس کے شکار کے گذشتہ تجربات، یا ان قصوں سے تعلق ہو، جو اس کی نسبت اس نے سنے ہیں۔ بلکہ اس سے صرف موجودہ صورت حال زیادہ کامل طور پر سمجھ میں آ جاتی ہے، اور خطرہ سے بچنے کے لئے فوری تدابیر اختیار کرنے میں مدد ملتی ہے۔ اسی طرح فرض کرو کہ جب ہم اندھیرے میں دیا سلائی کی ڈیبا تلاش کرتے ہوں، تو اس کے لئے برتنوں کی میسر یا کوئلوں کی ٹوکری کو ٹٹولتے وقت میسر یا کوئلوں کی واضح تصویر ذہن میں رونما ہو سکتی ہے لیکن یہ عموماً مستقل سلاسل تصورات کا باعث نہیں ہوتی۔ البتہ اس سے دیا یا سلائی کی تلاش میں ہم کو مدد ملتی

یا ہماری رہنما ہوتی ہے۔ ابتداً، تصورات اسی صورت سے واضح ہوتے ہیں
یعنی یہ موجودہ ادراک کی توسیع و تکمیل ہوتے ہیں، اور ان افعال میں معین
درہنما ہوتے ہیں، جو براہ راست موجودہ ادراک پر مبنی ہوتے ہیں۔

۹۔ مستقل سلسلہ تصورات | مستقل اعادہ کی صورت میں جس احضار مثلاً ب کا اعادہ کیا
جاتا ہے، وہ ۲ سے، جو اس کو بجا ل کرتا ہے، علیحدہ و مستقل

طور پر پایا جاسکتا ہے۔ یعنی ب بذات خود اسے اپنا ایک جداگانہ وجود رکھتا
ہے، جو اس کے بعد بھی قائم رہ سکتا ہے۔ بخلاف اس کے وہ تصورات جو واضح
تو ہوتے ہیں، مگر مستقل نہیں ان میں ب کا وجود ۲ کے وجود کے ساتھ وابستہ
ہوتا ہے۔ ڈاکٹر وارڈ نے لکھا ہے، کہ اس فرق کو سمجھنے کے لئے پہلے تو ہم
کو صرف یہ دیکھنا چاہئے، کہ مثلاً مستقل زرہ بکتر کا دیکھنا کیونکر فوراً ہی ان تمام
سابقہ حسوں کو بجا ل کر دیتا اور برابر قائم رکھتا ہے جو اس کی سختی صفائی اور ٹھنڈ
کے متعلق ہمارے ذہن میں مخلوط تھیں، اور پھر ہم کو یہ دیکھنا چاہئے کہ یہی زرہ بکتر
کیونکر تبدیلی کبھی سپہ گرمی کے دنگلوں اور کبھی صلیبی جنگلوں وغیرہ کے تصورات
پیدا کرتا رہتا ہے۔

سلسلہ تصورات اکثر اس طرح جاری رہتا ہے، کہ اس میں گرد و پیش کی
اشیاء کا کوئی خیال نہیں آتا۔ چنانچہ جان اسٹورٹ مل نے اپنی منطق کا ایک پڑا
حصہ لندن کی گلیوں میں چلتے ہوئے تصنیف کیا۔ واقعات جس طرح کہ یہ زمانہ ماضی
میں یکے بعد دیگرے واقع ہوتے ہیں، ان کی مفصل یاد اور جس طرح کہ کوئی سلسلہ
واقعات آئندہ واقع ہونے والا ہے اس کا تفصیلی اندازہ صرف مستقل تصورات
ہی کے سلسلوں سے ہو سکتا ہے۔ نیز ممکن احتمالات اور ان کے نتائج پر غور و فکر
بھی اسی عنوان کے تحت میں آتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ اگر ۱، ہو تو ۲،
ہو گا اور اگر ۲، ہو تو ۱، ہو گا وغیرہ وغیرہ۔ یہی ان اشیاء میں موازنہ کرنے پر صادق
آتا ہے، جنکا ادراک باہم زمانی و مکانی تعلق کے ساتھ نہیں ہوا ہے۔ مثلاً جب ہم
کسی چٹان کی شکل سے یا کشمیر کی ایک وادی کا شملہ کی کسی وادی سے موازنہ
کرتے ہیں۔

تصورات کی خصوصیات، اور ان میں اور اور اکائیت میں جو فرق ہے اس پر آگے چل کر بحث ہوگی۔ یہاں ہم صرف اتنا یاد رکھنا چاہئے کہ عموماً تسلسل تصورات کسی نہ کسی قسم کے تسلسل مثالوں یعنی ذہنی تصاویر کے ساتھ مشروط ہوتا ہے۔ البتہ یہ مثالیں تمام تر محض الفاظ یا کسی قسم کی علامات کا احیا ہو سکتے ہیں، جیسے کہ مثلاً وہ علامات جو ریاضیات میں استعمال ہوتی ہیں۔

۱۰۔ ابتلا فحرکی | چونکہ ذہنی اور عصبی اعمال میں باہم بہت ہی گہرا تعلق ہے اس لئے حیات ذہنی ابتدا ہی سے ان تہیجات کے ساتھ برابر وابستہ رہتی ہے، جو نظام عصبی کے مرکز سے باقی جسم کی طرف جاتے ہیں اور اس طرح داخلی اعضا کے تغیرات اور بالخصوص عضلی انقباضات کا باعث ہوتے ہیں، جن سے حرکات یا میلانات حرکت پیدا ہوتے ہیں۔ خاص خاص حرکات جو خاص خاص تجربات کے ساتھ وابستہ ہوتی ہیں۔ وہ ایک حد تک تو نظام عصبی کی موروثی ساخت پر مبنی ہے، جیسا کہ اضطرابی و جبلی افعال میں ہوتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس قسم کی وابستگیوں کا ابتلا فحرکی کے ذریعہ بھی اکتساب ہوتا رہتا ہے اس طرح کے ابتلا فحرکی اصلاً غرض یا دلچسپی اور انتخابی توجہ کے ماتحت قائم ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک تکلیف وہ جس کے ساتھ، سابقہ ابتلا فحرکی کے علاوہ براگندہ و بے طور حرکات بھی پائی جاتی ہیں۔ لیکن اگر ان حرکات میں کوئی ایسی حرکت ہو جس سے تکلیف میں کچھ سکون معلوم ہو، تو یہ توجہ کو اپنی طرف منعطف کر لیتی ہے، اور کم و بیش پھر جب کبھی ایسی حالت رونما ہوتی ہے تو اس کا اعادہ ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے جن حرکات سے غیر تشفی بخش نتائج ظاہر ہوتے ہیں ان کے ترک کا میلان ہوتا ہے۔ ابتلا فحرکی کو عمل میں لانے کے لئے خود سوئم یا تکلیف وہ تجربہ کا اعادہ ضروری نہیں ہوتا۔ بلکہ مجموعی حالت کے کسی نمایاں پہلو کا اعادہ کافی ہو سکتا ہے۔ جو پرندے انسان سے نا آشنا ہوتے ہیں وہ محض کسی آدمی کے ہاتھ میں بندوق دیکھ کر نہیں ڈرتے بلکہ وہ اسی وقت ڈر کر بھاگتے ہیں جب یہ واقعہ ان پر فیر کرتا ہے۔ لیکن اس کے بعد آخر کار یہ محض انسانی شکل ہی سے خوف کھانے لگتے ہیں اور جب کبھی یہ کسی انسان کو

اپنی طرف آتا ہوا دیکھتے ہیں فوراً اڑ جاتے ہیں۔ اس طرح دماغی حرکات کا خاص خاص اشیا کے ادراک سے اختلاف ہو جاتا ہے۔ مگر ہم کو نظام اشیا کا مشکور ہونا چاہیے کہ اس کی بدولت وقوع خطرات سے پہلے ہم کو ان کی اطلاع ہو جاتی ہے، کسی ممتاز حس کا وقوع ایک معنی حاصل کر لیتا ہے، اور جب اس اکتسابی یا حاصل کردہ معنی کا اعادہ ہوتا ہے، تو آنے والے خطرہ کو دفع کرنے کے لئے مناسب حرکت سرزد ہو جاتی ہے۔

یہ لذت پر بھی اسی طرح صادق آتا ہے، جس طرح کہ الم پر۔ یعنی جو طریق عمل کسی تشفی بخش تجربہ کا باعث ہوتا اور اس کو قائم رکھتا یا ترقی دیتا ہے وہ اختلاف کے ذریعہ سے اس طرح جاگزیں ہو جاتا ہے کہ جب کبھی موقع آتا ہے، پھر رونما ہو جاتا ہے۔ یہاں بھی اکتسابی معنی پر مبنی کردار پہلے ہی سے تطابق پیدا کر لیتا ہے۔ مثلاً اگر اشتہا کا زور ہو تو لذیذ چیزوں کی موجودگی کی خفیف علامات بھی ان سے متبع ہونے والی حرکات کو ابھار دیتی ہیں۔

حرکی ایلاقات اپنے مطابق حرکات اور ان کے نتائج پیدا کرنے میں صرف اس شرط سے موثر ہو سکتے ہیں کہ ان کے مناسب و موزوں معروضات واقعا اور اک حسی کے سامنے موجود ہوں۔ بخلاف اس کے مستقل تصورات کے سلسلوں میں جس شے کا احیاء ہوتا ہے، وہ حرکت کے تصور ہی استحضارات ہوتے ہیں، جو محض ممکن یا مستقبل حالات کے مناسب تجویز عمل کا کام دیتے ہیں۔ لیکن جب کسی واقعی صورت حال کا سامنا ہو، تو حرکی ایلاقات براہ راست موزوں و مناسب راہ عمل کا تعین کر سکتے ہیں، اور مستقل تصورات کے کسی سابق سلسلہ کی ضرورت لاحق نہیں ہوتی۔ چنانچہ جس وقت ایک بھوکا پیاسا آدمی اپنے سامنے بھنا ہوا گوشت اور ٹکڑا پانی دیکھتا ہے، تو اس کو اپنے آئندہ عمل کے تصوری سلسلہ کو ذہن کے سامنے لانے کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ وہ اس کے بغیر فوراً مناسب عمل اختیار کر لیتا ہے۔

جب متواتر اور یکساں طور پر واقع ہونے والے حالات کے متعلق

کوئی ابتلا ف قائم ہو جاتا ہے، تو یہ تو جہی شعور کے بغیر ہی عمل کر سکتا ہے۔ مثلاً جس وقت ہم کسی بچہ یا بھینٹ میں کچ کچ کر گزرتے ہوں، اور ہماری توجہ کسی دوسری طرف ہو، تو اس وقت یہی ہوتا ہے۔ ایک اور دلچسپ و نمایاں مثال ہوٹل کے ایک ملازم کا قصہ ہے جو پہلے فوج میں سپاہی تھا یہ ایک روز بہت سی رکابیاں لئے جا رہا تھا کہ کسی شیر سے زور سے کہا "ڈائننگ روم" جس کی بدولت اس کے ہاتھ فوراً نیچے ہو گئے اور رکابیاں فرش پر گر کر پاش پاش ہو گئیں۔

لیکن حرکی ابتلا ف کا عمل محض خود حرکی عادات ہی تک محدود نہیں جب ہم جلتی ہوئی شمع دیکھتے ہیں تو اس کو گل کرنے کیلئے جن حرکات کی ضرورت ہوتی ہے وہ تو ابتلا فاً ہمارے سے تعلق رکھتی ہیں نہ ہم یہ ابتلا ف اس وقت تک عمل نہیں کرتا جب تک ہم شمع کو گل کرنا نہ چاہیں، یعنی جب تک ہم اس کی طرف اس حیثیت سے متوجہ نہ ہوں کہ اسی روشنی کو گل کرنا ہے، اس وقت تک ابتلا ف کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح جب کوئی راہ رو اپنے گواچا تک کسی کھڈ کے کنارہ یا کڑیچے ہٹتا ہے، تو اگر یہ حرکت حرکی ابتلا ف کا نتیجہ ہوتی ہے، لیکن اس پر آمادہ صورت حال کے معنی کا شعوری طور پر سمجھنا ہی ہوا کرتا ہے۔

مختصر یہ کہ چار باتیں ایسی ہیں جن کو اس قسم کے اعمال کی خصوصیات سمجھنا چاہئے (۱) یہ ان تجربات کے سلسلہ کو دوبارہ حاصل کرنے کے وسائل فراہم کرتے ہیں، جو ایسے ہی حالات کے اندر گزشتہ زمانہ میں واقع ہو چکے ہیں (۲) اس کا انحصار سابقہ ابتلا فات پر ہوتا ہے لیکن (۳) یہ ابتلا فات براہ راست خود تجربات کو تازہ کر کے عمل نہیں کرتے، بلکہ ان جسمانی حرکات کے اعادہ کے ذریعہ سے عمل کرتے ہیں جن پر یہ تجربات مبنی ہوتے ہیں، (۴) جس حد تک کہ تجربات ماضی اس طریقہ سے بحال ہوتے ہیں وہ تصوری اعادہ یا احیاء نہیں ہوتے، بلکہ واقعی حسوں کے طور پر واقع ہوتے ہیں۔

حرکی ابتلا ف کی رہنمائی میں، حرکی فعلیت کے ذریعہ سے اس طرح

جو احیاء ہوتا ہے وہ مستقل تصورات کے سلسلوں سے زیادہ قدیم یا ابتدائی
شے ہے۔ یہ بچوں اور حیوانوں کے ذہنی ارتقا کے ایسے ادنیٰ مدارج میں نظر
آتا ہے جبکہ مستقل تصورات یا تو ہوتے ہی نہیں یا بہت ہی ابتدائی شکل میں
ہوتے ہیں۔ مستقل تصورات کے بغیر یا ان سے علیحدہ اس کا واقع ہونا،
ادرا کی عمل کی ایک ممتاز خصوصیت ظاہر کرتا ہے۔ چھوٹے بچوں اور حیوانوں
کی ذہنی زندگی زیادہ تر ادرا کی سطح پر ہوتی ہے اور سلاسل تصورات کا
تعلق اس کے بعد کی ترقی سے ہوتا ہے۔

جن حسوں کو جسم کے داخلی اعضا کے تغیرات سے تعلق ہوتا ہے، ان کا
احیاء بھی دراصل اسی طرح ہوتا ہے۔ لیکن داخلی تغیرات کی ان عضوی حسوں
کی صورت میں، ہم کو تمام ان خارج کی طرف جانے والے عصبی تہیجیات کو
مخروط رکھنا چاہئے، جو عام افعال حیات کی نگرانی کرتے ہیں، نیز ان تہیجیات کو
بھی جو عضلات کی طرف جاتے ہیں۔ ساتھ ہی ان عضلات کا ہم کو خصوصیت
کے ساتھ خیال رکھنا ہے، جو تنفس اور دوران خون وغیرہ کے سے افعال
سے تعلق رکھتے ہیں، نیز ان عضلات کا جن پر جسم اور اس کے جوارح کی
خارجی حرکات موقوف ہوتی ہیں۔

داخلی اعضا کا تغیر ایک بڑی اہم حد تک اندرون جسم کے عصبی تغیرات
پر مبنی ہوتا ہے۔ ہر شدید عصبی اختلال اپنے کو سارے جسم میں پھیلا دینا چاہتا
ہے، جس کا اثر تنفس، حرکت قلب، دوران خون، عضلات کے تناؤ وغیرہ
تمام چیزوں پر پڑتا ہے۔ اس قسم کا عصبی اختلال پہلے پہل تو کسی خارجی ارتسام
پر ہے، مثلاً زخم یا چوٹ وغیرہ کی وجہ سے واقع ہو سکتا ہے۔ مگر اس کے بعد
خارجی ارتسام کے بغیر محض ایتلاف کی بنا پر بھی کم و بیش تازہ ہو سکتا ہے۔ اور
اس وقت یہ مرکزی طور پر ایسی عضوی حسوں کو پیدا کر سکتا ہے، جو اس کے اصلی
و ابتدائی وقوع کی حسوں سے نہایت نمایاں مشابہت رکھتی ہیں۔ عضویاتی
ہیج کا احیاء بالواسطہ ہوتا ہے، اور پھر یہ بلا واسطہ حس کو پیدا کر دیتا ہے۔ لہذا
محض جلدی حس نہیں ہوتی، بلکہ جلدی حس مرکزی نظام عصبی میں تغیرات کا

باعث ہوتی ہے، جن سے جسم میں ایک عضوی اختلال پھیل جاتا ہے۔ اس اختلال میں تشنجی حرکات بھی ہوتی ہیں، اور جو عضوی حس رونما ہوتا ہے۔ وہ وہی ہوتا ہے، جو گدگدہ کے تجربہ میں نوعی طور پر نمایاں ہوتا ہے۔ لیکن اس قسم کا تجربہ واقعی حس لمس کے بغیر بھی ہو سکتا ہے۔ جس شخص کے گدگدہ کی زیادہ ہوتی ہے اس کو اگر صرف دور سے انگلیاں دکھلا کر گدگدہ لے کر یقین دلا دیا تو اس سے عصبی اختلال پیدا ہو کر واقعی گدگدہ کی سی عضوی حس اور تشنجی حرکات ظاہر ہو سکتی ہیں۔ اسی طرح قے اور کھانے کا محض دیکھنا متلی اور قے کا باعث ہو سکتا ہے۔ عمل جراحی یا صرف جراحی آلات کے دیکھنے سے جو عضوی قسم کی داخلی پیمینی پیدا ہوتی ہے اس کی بھی یہی اصلیت ہوتی ہے ۱۱۔ سہولت و فراحت | واقعی اعادہ میں ایک احضار دوسرے احضار کو بحال کر دیتا ہے۔ لیکن واقعی بحالی کے بجائے ممکن ہے کہ محض سہولت ہی ہو، یعنی ایک احضار دوسرے احضار کو واقعی طور پر شعور میں داخل کرنے کی جگہ اس کے داخلہ کو صرف آسان کر دے۔

یہ آسانی و سہولت بہت سی مختلف صورتیں اختیار کر سکتی اور مختلف شرائط و حالات کے ماتحت واقع ہو سکتی ہے وایہ جس کی ساری توجہ بیماری کی طرف ہو اس میں اس کی بیماری کی علامات و حرکات کے معلوم کرنے اور ان کے مطابق عمل کرنے کا پہلے ہی سے ایک رجحان موجود ہوتا ہے۔ اس کے ذہن میں بچہ کی بیماری اور دوا علاج سے متعلق جو ارتسامات و پہچانت کے قبول کرنے کی ایک خاص صلاحیت و مستعدی پیدا ہو جاتی ہے، جو شعوری توجہ کے ختم ہو جانے کے بعد قائم رہ سکتی ہے۔ مثلاً ایسی حالت میں وایہ اگر سو جائے تو بیمار بچہ کی خفیف سی رونے کی آواز بھی اس کو جگادے سکتی ہے، حالانکہ دوسری شدید تر آوازیں بھی اس کے آرام میں خلل انداز نہیں ہوتیں۔

توجہ کی بنا پر جو سہولت ہوتی ہے اس کے ذیل میں ہم ایک واقعہ بیان کرتے ہیں، جس کو مسٹر ورڈن نے اپنے ایک نہایت دلچسپ مضمون میں جبکا عنوان ”موفرا موشی“ ہے بلا حلف کیا تھا۔ وہ لوگ اپنے علم کو عموماً اس وقت تک پوری

طرح یاد رکھتے ہیں، جب تک اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور جب ضرورت باقی نہیں رہتی تو نہایت ہی سرعت کے ساتھ یہ محو ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ مدرسہ کے اکثر لڑکے اپنا سبق سنا چکنے کے بعد اس کو بھول جا کر لے جاتے ہیں۔ پیروی کے بعد وکلا کو اکثر مقدمہ کی جزئیات یاد نہیں رہتیں۔ ایک لڑکا ہفتہ کے تیس شعر حفظ کر کے فر فر اچھی طرح سنا دیتا ہے، اور دوسرے دن اس حد تک بھول جاتا ہے کہ مسلسل پانچ شعر بھی نہیں سنا سکتا۔ اسی طرح ایک وکیل کسی وکیلانہ ضرورت سے ایک ہفتہ میں دندالنے دار پہیوں کے بنانے کی ترکیب سے پوری طرح واقفیت حاصل کرتا ہے مگر دوسرے ہفتہ یہ ضرورت ختم ہو جانے کے بعد کسی دوسری ضرورت کی بنا پر پسلیوں کی تشریح کا علم حاصل کرتا ہے، اور اس کو فراموش کر دیتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کے معنی یہ ہیں کہ دیکھسی کا عام رخ بعض تجربات کی یاد کو آسان کر دیتا ہے۔ جو رجحانات ذہن اس کے مطابق چمکتے ہیں، وہ زیادہ آسانی کے ساتھ پہنچ ہو جاتے ہیں۔ جس شے کو یاد رکھنا ہوتا ہے، خود اس کی طرف براہ راست توجہ بس صرف ایک حد تک درکار ہوتی ہے۔ مثلاً وکیل کو دندالنے دار بنانے کی ترکیب جو ایک ہفتہ تک یاد رہتی ہے، اس کی وجہ مقدمہ کی عام دیکھسی ہے نہ کہ براہ راست خود دندالنے دار پہیوں پر متواتر توجہ یا ان کا برابر خیال کرتے رہنا۔ غرض اس شے کے مطابق جو ذہنی رجحانات ہوتے ہیں وہ خود اس شے کی طرف براہ راست توجہ سے اتنے پہنچ پذیر رہتے جتنے کہ اس کی کسی متعلقہ چیز کی طرف توجہ سے۔ جب تک یاد رکھنے کی ضرورت رہتی ہے اس وقت تک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ذہن پر کوئی شے مستولی ہے۔ اور جب یہ ضرورت باقی نہیں رہتی، تو گویا ایک بوجھ سنا تر جاتا ہے اور یاد رکھنے کی قوت غایب ہو جاتی ہے۔

پروفیسر پلسبری کے بعض اختیارات سے اس عمل سہولت کی نوعیت اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے۔ ایک شخص کو چند مطبوعہ الفاظ، جن کا املا غلط تھا یکے بعد دیگرے قریباً اسکنڈ کے لئے پردہ پر دکھائے گئے۔ اور کہا گیا

کہ ان کو تم یہ آواز بلند پڑھو۔ اس نے زیادہ تر غلط پڑھا اور اطواء کی اکثر غلطیوں پر نظر نہیں پڑی۔ لیکن ہم کو یہاں غلطیوں کی نوعیت و کثرت سے بحث نہیں ہے۔ بلکہ ہم کو اس اثر سے غرض ہے، جو کسی لفظ کو پروہ پر دکھانے سے ذرا پہلے ایک ایسے لفظ کے بولنے سے پیدا ہوا، جو دکھائے جانے والے لفظ کے ساتھ کچھ امتیاز رکھتا تھا۔ اس کا نتیجہ ہمیشہ یہ ہوا کہ اعلاط اطا کو نظر انداز کرنے کی تعداد بہت بڑھ گئی۔ بہت ہی کم مثالوں میں ایسا ہوا کہ بولے ہوئے لفظ سے، دکھائے جانے والے لفظ کی طرف قبل اس کے کہ وہ دکھایا جائے انتقال ذہن ہوا ہو۔ مگر اس میں بھی اطا کی غلطیوں کی تعداد اتنی ہی رہی جتنی کہ اور اوقات میں تھی۔ اکثر صورتوں میں دونوں لفظوں کا تعلق جیسے ہوئے لفظ کے دیکھ لینے سے محسوس ہوا۔ ایسی صورتوں میں امتیاز لفظ کو داخل شعور ہونے میں مدد دی۔ اس سے بصری ارتسام کے نتائج کی تصدیق ہوتی نظر آئی تھی۔ اور اس وثوق کا احساس ہوتا تھا کہ جو لفظ نظر آ رہا ہے وہ ہی مراد تھا۔ جو الفاظ پکار کر کہے گئے، اگرچہ وہ خود واقعا دوسرے الفاظ کے اعادہ کا باعث نہیں ہوتے، تاہم ایک لفظ کے بجائے دوسرے کے اور اک کو انھوں نے سہل ضرور بنا دیا۔

عمل مزاحمت کو سہولت کا سلبی پہلو سمجھنا چاہئے۔ جو شے ایک ذہنی عمل کے وقوع میں سہولت پیدا کرتی یا معین ہوتی ہے، وہی دوسرے ذہنی عمل کے وقوع میں مزاحم ہوتی ہے۔ دایہ جس کی توجہ ہمہ تن بیمار بچہ کی طرف ہے اس سے وہ ارتسامات نظر انداز ہو جاسکتے ہیں جو اس کی اصلی موجودہ محسوس سے تعلق نہیں رکھتے۔ مختصر یہ کہ ہر ذہنی عمل، اگر یہ دیگر ذہنی اعمال کے وقوع میں معین نہیں، تو جس حد تک معین نہیں ہے اسی حد تک اس کے وقوع میں مزاحم دماغ ضرور ہوگا۔

۱۲۔ عادت اور خود جن افعال کے لئے ابتداً توجہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر ان کا قریباً انھیں ابتدائی حالات میں اعادہ ہوتا ہے تو ایک مدت کے بعد وہ بلا توجہ ہونے لگتے ہیں۔ ایسے افعال کو خود حرکتی، یعنی خود بخود ہونے والا کہتے ہیں۔

جو عادی فعل بلا توجہ واقع ہوتے ہیں، ان کی واضح ترین مثال وہ افعال ہیں جن کو کرتے وقت توجہ کسی دوسری جانب ہوتی ہے۔ مثلاً ایک طرف آدمی کپڑا بٹاتا یا کوئی باجا بجاتا ہے، اور ساتھ بائیں کبھی کرتا جاتا ہے۔ یا بازار کی بھینٹ میں چلا جا رہا ہے، اور ساتھ ہی اپنے خیال میں کبھی غرق ہے۔ لیکن یاد رکھنا چاہئے کہ اس قسم کی مثالوں میں غالباً کامل بے توجہی نہیں ہوتی۔ مثلاً بجانے والے کو گم و بیش اس امر کا وقوف ہوتا ہے کہ وہ بجا رہا ہے، اور اپنے خیال میں غرق رہ رہو کبھی اس امر سے کلیتہً بے خبر نہیں ہوتا وہ اس وقت ایک بھینٹ میں ہے، اوپر چل رہا ہے۔ البتہ اس قسم کی حالتوں میں، جو کچھ قطعیت کے ساتھ کہا جاسکتا ہے، وہ یہ ہے کہ تفصیلاتِ فعل کی طرف کوئی مستقل و ہمیشہ توجہ نہیں ہوتی۔

یہ فرق ہم کو ایک اور صنف کے افعالِ عادیہ کے سمجھنے میں بھی مدد دیتا ہے، جن کی خواہ کتنی ہی مشق کی جائے مگر وہ ثانوی خود حرکتیت کی سی حالت نہیں اختیار کرتے۔ پٹہ بازی اسکی ایک عمدہ مثال ہے مشاق سے مشاق پٹہ بازی بھی پٹہ بازی کے وقت غیر متعلق سلسلہ خیالات میں مصروف نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس کے برعکس نہایت ہوشیار رہنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سارا فعل نہیں بلکہ اسی کے صرف بعض اجزاء ہی اس طرح بالکل عادت پر مبنی ہوتے ہیں، کہ بذاتِ خود ان کی طرف توجہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مشاق پٹہ باز کو دار کرنے اور وار کو خالی دینے کی خاص خاص حرکات پر غور نہیں کرنا پڑتا۔ البتہ جس شے کی طرف توجہ کی ضرورت ہوتی ہے وہ حریف کی چالیں ہوتی ہیں۔ جب وہ اپنے حریف کے پٹہ کو دیکھتا یا محسوس کرتا ہے کہ کس رخ پر گھوم رہا ہے، تو اس کے مناسب جواب یا حرکت از خود سرزد ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ایک ایسے سلسلہ حرکات کو مناسب طور پر ترکیب دینے کے لئے توجہ کی ضرورت ہوتی ہے، جسکے ترکیبی انفرادی طور پر خود سیکھتی ہوتے ہیں، اور اس ترکیب کو برابر بدلنے والے حالات کے مطابق کرتے رہنا پڑتا ہے۔ ہمارے تمام ارادی افعال میں توجہی تطابق ملا ہوا ہوتا ہے۔ یعنی کسی ارادی فعل کے

جو اجزاء نسبتاً نئے ہوتے ہیں ان کا تو بھی تطابق ہوتا ہے، اور جن کی نسبت یکساں طور پر تکرار ہوتی رہتی ہے، ان کا تطابق خود حرکتی ہوتا۔ چنانچہ مثلاً چراغ کے گل کرنے کے ارادہ یا فیصلہ کو توجہ کی ضرورت ہو سکتی ہے۔ لیکن اس کی طرف جانے اور پھونک سے بچھانے کا عمل خود حرکتی ہوتا ہے۔

عادت جسمانی افعال ہی تک محدود نہیں ہے۔ بلکہ فکر و ارادہ کی بھی عادتیں ہوتی ہیں۔ بلاشبہ فکر و ارادہ خود اپنی نوعیت ہی کی رو سے ایسے افعال ہیں جو توجہ کو مستلزم ہیں، اور جب ہم عادت فکر یا عادت ارادہ کا ذکر کرتے ہیں تو ہماری مراد یہ نہیں ہوتی کہ ارادہ کی خاص حرکت یا فکر کے خاص سلسلے بغیر توجہ کے جاری رہ سکتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ پٹہ بازی کے سے جسمانی افعال میں خود حرکتی اعمال بطور اجزائے ترکیبی کے ایک ایسے عمل میں داخل ہو سکتے ہیں، جو من حیث المجموع خود حرکتی ہونے سے بہت دور ہوتا ہے۔ فکر و ارادہ کی عادتوں کی صورت اس کے برعکس ہوتی ہے۔ ان میں ایک وسیع میدان عادت خاص خاص موقع پر ایسے مخصوص اعمال کے ذریعے سے تحقیق پذیر ہوتا ہے، جو خود اختیاری نہیں ہوتے، مثلاً جس دن خط موصول ہوتے ہیں اسی دن ان کے جواب دینے کی عادت کو، کہ اس میں جو شے عادتاً اور از خود واقع ہوتی ہے وہ جواب لکھنے کا اصل عمل نہیں دیکھو کہ اس کے لئے تو صراحتہ توجہ کی ضرورت پڑتی ہے، بلکہ جس دن خط موصول ہو اسی دن جواب لکھ دینا البتہ ایک ایسا عادت و خود حرکتی فعل ہے، جو سب معمول واقع ہو جایا کرتا ہے۔ اور اس کو دوسروں پر اٹھار کھنے کا خیال بلا غیر معمولی محرکات کے نہیں آتا۔ عادت فکر کی ایک عمدہ مثال ضلع جگت کا استعمال ہے۔ بعض لوگ ہمیشہ ضلع جگت کا استعمال کرتے رہتے ہیں اور محض اس لئے کرتے رہتے ہیں، کہ اس کی عادت ہو گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں بجائے خود ہر ضلع جگت کے لئے توجہ کی ضرورت یقیناً ہوتی ہے۔ لیکن کسی اور رخ کے بجائے توجہ کا اس طرف از خود مائل ہونا

ایک عاداتی امر ہوتا ہے۔

عادت کے قائم ہونے میں دو مختلف باتیں عمل کرتی ہیں، ایک تو
ماسکیت اور دوسری وہ اصلی نوعیت طلب، جس کے مطابق طلبی اعمال اپنا
مطلب حاصل ہو جانے پر ختم ہو جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر بچے کے چلنے کو لو اس
میں ابتداً پوری توجہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ بد شروع شروع میں بچہ کی کوششیں
اس کے ارادہ کے مطابق بہت کم پوری اُترتی ہیں، کیونکہ ان کا پورا اترنا
صرف اس بات پر مبنی ہوتا ہے، کہ خاص خاص عضلات مناسب ترتیب
و تناسب کے ماتحت جلد از جلد اور کم از کم مزاحمت کے ساتھ منقبض ہو سکیں
لیکن جب شروع میں بچہ چلنا سیکھتا ہے تو کچھ تو غیر ضروری عضلات منقبض
ہو جاتے یا سکر جاتے ہیں، جن سے لازماً مزاحمت پیدا ہوتی ہے۔ اور کچھ
بر وقت اپنے ٹھیک انداز سے منقبض نہیں ہوتے جس کی بدولت فعل
میں ابتری واقع ہو جاتی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ حصول مطلب کی کوشش
چونکہ دراصل ناکامی و مزاحمت سے بچنے کی کوشش ہوتی ہے، لہذا
جس حد تک عضلات تطابقات ناکام ہو گئے اُسی حد تک ان کے بدلنے کا
میلان بھی پیدا ہو گا۔ اسی طرح بچہ بتدریج کامیابی سے قریب تر ہوتا جاتا ہے
اور کامیاب افعال ہی مستقل طور پر باقی رہتے ہیں، باقی جو عضل آزمائشی
ہوتا ہے وہ فنا ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ بالآخر ایک ایسے مقررہ باقاعدہ سلسلہ حرکات
کی عادت ہو جاتی ہے، جو شعوری کوشش کے بغیر (جو آزمائشی و ناکامی کے
خود بخود جاری رہ سکتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا ہو گا کہ عادت کا قیام عمل سہولت کا ایک مثال ہے
کیونکہ طلب جبر، رجحانات کو چھوڑ جاتی ہے، وہ آئندہ طلب کے لئے اس
کی غایت کے حصول کو اہل کر دیتے ہیں۔ بالآخر جب یہ عمل سہولت کے ایسے درجہ پہنچ جاتا ہے
کہ شعوری کوشش کی ضرورت نہیں رہتی تو فعل مطلوب از خود ہونے لگتا ہے۔

کتاب دوم

حس

باب (۱)

حس کی عام خصوصیات

۱۔ حس کی نوعیت | حس یا ارتسامات نفسیات کے ابتدائی مسلمات ہیں۔ خود
اور اہل اُن کی توجہ پر از روئے نفسیات ناممکن ہے۔ جس طرح ذہنی

تمثالات حس کے تابع ہوتے ہیں۔ خود حس کسی اور عمل کے
تابع نہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ نفس خاص قسم کے ارتسامی تجربات کی قابلیت
رکھتا ہے، لیکن یہ کوئی توجہ نہیں۔ جب ہم یہ دریافت کرنا چاہیں کہ نفس کو یہ قابلیت
کیسے حاصل ہوئی تو بجائے نفسیاتی کے طبعی اور عضویاتی اسباب کا حوالہ دینے پر
مجبور ہو جاتے ہیں حس کے قریب ترین اسباب و شرائط و اعمال ہیں جو ہمارے
دماغ میں وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ ان کا باعث بعض اور حوادث ہوتے ہیں،
جو ایسے اعضا میں ہوتے ہیں، جو یا تو ہماری سطح جسم کے اوپر اس کے اندر واقع ہیں
پھر خود ان حوادث کا باعث یا تو جسم کے اور اندرونی اعمال ہوتے ہیں،
جیسے بھوک پیاس وغیرہ یا ماحول جسم کے واقعات جو خارجی اعضائے حسیہ، آنکھ، کان
جلد وغیرہ کو متاثر ہیں۔

حس کی نوعیت سے بحث کی جا چکی ہے اب اس کے متعلق ایک بات

اور یاد رکھنی چاہئے وہ یہ ہے کہ حس کوئی ایسی شے نہیں جس کا ذہن محض خیال کرتا ہو بلکہ یہ ایسی شے ہے جس کا بالذات تجربہ ہوتا ہے۔ شعور کے اندر اس کا وجود محض سایہ کے طور پر ہوتا ہے۔ چنانچہ جب واقعی حس معدوم ہو جاتا ہے تو اس کا واقعی وجود بھی باقی نہیں رہتا۔ حسی نفس کے لئے صرف معروضات فکر ہی نہیں ہوتیں بلکہ ان کا وجود نفس کے اندر بھی ہوتا ہے۔ اس سے بالکل متعلق ایک اور بات ہے وہ تجربہ حسی کی ذاتیت یا انفرادیت ہے، یعنی ہر فرد کو خود ہی ذاتی حس کا تجربہ ہوتا ہے۔ نہ کہ دوسروں کی حس کا۔

اگرچہ حسی تجربات ہوتے ہیں اور ان کا وجود شعور انفرادی کے مشمولات کے طور پر ہے، لیکن ساتھ ہی یہی وہ اشیا ہیں جن کی طرف توجہ کیجاتی ہے، جن میں امتیاز کیا جاتا ہے، جن کا ایک دوسرے سے موازنہ کیا جاتا ہے، جن کو پسند اور ناپسند کیا جاتا ہے۔ یہ معروضی تجربات یا احضار کہلاتے ہیں۔ لیکن بذات خود یہ مکمل یا مستقل نہیں ہوتے۔ بلکہ ان کے سمجھنے کے لئے ایک لازمی شرط یہ ہے کہ ان کے ساتھ کوئی اور شے بھی ایسی سمجھ میں آئے جو ان سے متعلق تو ہو لیکن جس کا بالذات تجربہ نہ ہوتا ہو۔ کسی حس کو ایک خاص قسم کا حس سمجھنا، اور یہ سمجھنا کہ یہ وہی قائم ہے یا تغیر وقت کے ساتھ اس میں تغیر واقع ہوا ہے، بے اس کے ناممکن ہے ایک وقت میں صرف اسی وقت کا بالذات تجربہ ہو سکتا ہے۔ کہ ایسی شے کو ماننا چاہئے جس کا بالذات تجربہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ کسی باقی ماضی یا مستقبل کے ممکن تجربات سے تجربہ حال کی موافقت یا مخالفت ایک ایسی ہی فکر سے متعلق ہو سکتی ہے، جو اس وقت کے بالذات یا فوری تجربہ سے ماورا ہو۔

ایک اور طرح بھی حسی تجربات ایسے افکار سے متعلق ہوتے ہیں جو خود ان کے فوری وجود سے ماورا ہوتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ ان حسی تجربات سے ہمیشہ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہ ذہن متفکر کا ایسی چیزوں سے تعلق پیدا کر رہے ہیں، جن کو ہم موجودات خارجی کہتے ہیں ان کے معنی نفس ان کے

وجود سے کچھ زیادہ ہوتے ہیں یعنی یہ اُس شے کی جانب اشارہ کرتے ہیں جو ان کا سبب ہوتی ہے مثلاً سرخی کی حس کے معنی سرخ شے کے ہیں کم از کم اس شے کے جو سرخ معلوم ہو۔ احضار حسی کے مفہوم میں ہم یہ بات داخل سمجھتے ہیں کہ کوئی ایسی شے اس کا سبب ہے جو بذات خود فوری تجربہ نہیں۔ بلکہ اس کا وجود حس سے قبل اور اس کے بعد بھی ہو سکتا ہے۔

چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ احضار دو گونہ مفہوم رکھتا ہے۔ اس سے ایک تو خود احضار کا وجود معلوم ہوتا ہے یعنی وہ شے جس کا فوری تجربہ ہو رہا ہے دوسرے یہ ایسی شے کا پتہ دیتا ہے جس کا فوری تجربہ نہیں ہو رہا۔ یعنی احضار ایک ایسے احضاری فعل پر مشتمل ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے یہ وہ اشیاء پیش کرتا ہے جو بذات خود حاضر نہیں ہیں۔

بڑی حد تک احضارات نے یہ معنی ایتلاف و خازنیت سے حاصل کئے ہیں لیکن بالکل نہیں۔ مراد یہی معنی ہیں بالآخر اصل معنی کو مستلزم ہوتے ہیں جسکی خازن یا ایتلاف سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو خالص حس نہیں ہو سکتا اس کے ساتھ اصلی یا اکتسابی معنی ضرور شامل ہوتے ہیں اتنا ہی نہیں بلکہ ہم یہ ایک قاعدہ کلیہ مقرر کر سکتے ہیں کہ حس ہمیشہ مراد یہی معنی پر مشتمل ہوتا ہے کیونکہ خازنیت و ایتلاف اپنا عمل حیات ذہنی کے اول یوم ہی سے شروع کر دیتے ہیں کہا جاسکتا ہے کہ زندگی کے سب سے پہلے تجربہ کے متعلق یہ کلیہ صحیح نہیں لیکن ہم اگر آبائی تجربات کے موروثی اثرات سے قطع نظر بھی کر لیں تو ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ حیات شعوری کا اولین لمحہ محض فرضی یا تصویری صورت ہے جس پر علمیدہ بحث کے لئے متعین طور پر اس کا پتہ چلانا دشوار ہے۔ لہذا اس نقطہ نظر سے بھی حس خالص ایک مصنوعی انتزاع یا ذہنی تجربہ سے کچھ زیادہ وقت نہیں رکھتا ورنہ فی الواقع کوئی حس ایسا نہیں ہے جو تجربات ماضی کے اثر سے بالکل خالی ہو۔

۲۔ پہچ اور حس | اول تو حس اسی وقت پیدا ہوتا ہے جبکہ کسی حسی عضو میں

ہیجان رونما ہو کر عصبی تاثرات کو دماغ تک پہنچاتا ہے۔ حسی عضو میں خاص قسم کے خلا یا ہوتے ہیں، جو کچھ اس طرح کے بنے ہیں کہ جب مناسب واقعات خواہ وہ داخلی ہوں یا خارجی ان کو متاثر کرتے ہیں تو ان میں ایک قسم کا ہیجان پیدا ہو جاتا ہے۔ بالعموم یہ اعضا اپنے مخصوص مہیج کے علاوہ اور کسی سے متاثر نہیں ہوتے۔ چنانچہ آنکھ کے اندر جو آلہ حس ہے، اس کی ساخت اس طرح کی ہے کہ غیبائی متوجہات کے علاوہ اور کسی خارجی سبب سے وہ متاثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح کان ایک ایسا عضو ہے جو صرف صوتی متوجہات سے متاثر ہوتا ہے۔ جو مہیج جس عضو سے خاص مناسبت رکھتا اس کو اس عضو کا ”صحیح مہیج“ کہتے ہیں۔

لیکن بعض اوقات صحیح مہیج کے علاوہ بھی کوئی چیز حسی عضو کو متاثر کر دیتی ہے۔ جب کوئی عضو اس طرح اپنے مناسب مہیج کے علاوہ کسی اور سے متاثر ہوتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ اس کو مہیج غیر صحیح نے متاثر کیا۔ اس صورت میں جو حسی تجربہ رونما ہوتا ہے اس کی نوعیت مہیج کی نوعیت پر نہیں بلکہ متاثرہ عضو حسی کی حالت اور عصبی نظام سے اس کے مرکزی تعلقات پر منحصر ہوتی ہے۔ آلہ بصر خواہ کسی طرح بھی متاثر ہو لیکن روشنی یا رنگ کے علاوہ اور کسی قسم کا حس پیدا نہیں ہو سکتا۔ مثلاً آنکھ اگر کوئی تھڑ مارے تو چنگاریاں ایسی نظر آئے لگتی ہیں نیز آنکھیں جالتے رہنے لگے بعد مہیج اگر عصب بصری کو متاثر کیا جائے تو روشنی ہی کا حس ہوتا ہے۔ علی ہذا آلہ سماعت برقی یا میکائی ہیجان سے متاثر ہو کر صوتی حس پیدا کر سکتا ہے۔ کسی حد تک یہی اصول ایک ہی حس کے خاص خاص اقسام پر بھی صادق آتا، مثلاً رنگ یا آواز کی کیفیات مختلف پر یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر ہر ایک عاقلہ سے علیحدہ علیحدہ بحث کرتے وقت ہر کوئی دوبارہ رجوع کرنے کا موقع ملے گا۔

۳۔ جس کے ذاتی جب کوئی حس ایسے اجزا پر مشتمل ہو جو بجائے خود مستقل حس خصوصیات کی حیثیت رکھتے ہوں، اور جن کا علیحدہ تجربہ ہو سکتا ہو، تو اس کو حس بسیط کہتے ہیں، مثلاً اس لحاظ سے ارغوانی

رنگ ایک بسیط لونی کیفیت ہے اس میں شک نہیں کہ جب ہم اس کا خالص نیلے اور خالص سرخ رنگ سے مقابلہ کرتے ہیں تو یہ دونوں سے مشابہ معلوم ہوتا ہے، اسی لحاظ سے ہم کہتے ہیں کہ اس میں سرخی اور نیلین دونوں ہیں لیکن پھر بھی یہ دونوں باہم اس طرح ممتاز نہیں کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے الگ محسوس ہو سکے یعنی ان کا وجود اس طرح ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں جیسا اگر ایک سرخ رنگ کے ٹکڑے کے برابر ایک نیلے رنگ کا ٹکڑا رکھا ہو۔

مثال بالا سے ثابت ہو گیا کہ حس بسیط کے بھی مختلف جہات اور غیر منفک خصوصیات میں امتیاز کیا جاسکتا ہے اگرچہ جو حسی تجربات اس کے اندر پائے جاتے ہیں ان کو علیحدہ علیحدہ محسوس کرنا ممکن نہیں۔ ارغوانی رنگ نیلگوں اور سرخی مائل ہوتا ہے گو اس کے اندر سرخ اور نیلے رنگ کا احسا علیحدہ علیحدہ نہیں ہوتا۔ لیکن بعض غیر منفک خصوصیات ایسی بھی ہوتی ہیں جن کے مابین ہر حس میں امتیاز ممکن ہے۔ چنانچہ تمام حسی احضارات میں ہم کیفیت شدت اور مدت کا امتیاز کر سکتے ہیں اس امتیاز اور تمام حسی تجربات میں ان مشترک خصوصیات کی غیر منفک وحدت کی بہترین توجیہ ایک مثال سے ہو سکتی ہے جب ہم کسی خاص سُر کی آواز کو سنتے ہیں تو یہ سُر اس آواز کی کیفیت ہوتی ہے مگر ایک ہی سُر کی آواز بلند می وستی کے لحاظ سے مختلف ہو سکتی ہے۔ اس کو اختلاف شدت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں آواز کے اس بالذات تجربہ میں ایک اور خصوصیت بھی ہوتی ہے، وہ یہ کہ یہ آواز کم یا زیادہ کتنی دیر تک رہتی ہے۔ وہ آواز جو ایک سکند رہتی ہے اس آواز سے یقیناً مختلف ہے جو تیس سکند تک جاری رہتی ہے اس اختلاف کو مدت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

حس کتنا ہی سادہ کیوں نہ ہو مگر اس میں مذکورہ بالا تینوں باتوں کا ہونا لازمی ہے۔ اگر ان میں سے ایک بھی مفقود ہو جائے تو سارا حس فنا ہو جائیگا۔ ظاہر ہے کہ جس آواز میں شور یا لب و لہجہ نہ ہو اس کا وجود کس قدر ممکن ہے۔ اسی طرح جس آواز میں کوئی پستی و بلندی اور مدت نہ پائی جائے وہ کیا تجربہ میں آ سکتی

ہے۔ ان تینوں خصوصیات میں کیفیت سب سے زیادہ اصلی و بنیادی ہے۔ کیونکہ شدت کیفیت ہی کی ہوتی ہے اور مدت کیفیت و شدت ہی کی مدت ہوتی ہے شیرینی کا کم و بیش شدید یا طویل حس اس کم و بیش کیفیت ہی کا شدید و طویل تجربہ ہوتا ہے۔

یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ گو حس کی ان تینوں خصوصیات کا ہم کو علم ہوتا ہے تاہم بالعموم ہم ان میں باہم اختیار نہیں کرتے ہیں اور نہ اس اختیار کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی۔ لہذا یہ نمایاں و جلی طور پر نہیں بلکہ مستتر و خفی طور پر مفہوم ہوتی ہیں اگر ہم کو بحیثیت مجموعی حس کا علم ہے تو اس کی لازمی خصوصیات کا بھی علم ہونا چاہئے کیونکہ وہ اس کے ساتھ مستتر ہوتی ہیں مگر ان کو علیحدہ علیحدہ کر کے دیکھنے کی بہک و ضرورت نہیں ہوتی۔ البتہ جو حسی تجربات کسی ایک حیثیت میں مشابہ ہوں اور باقی میں مختلف ان میں ان خصوصیات کا علیحدہ علیحدہ موازنہ کیا جاتا ہے مثلاً جب ہم دو ایسی آوازوں کا آپس میں موازنہ کرتے ہیں۔ جو باقی امور میں تو یکساں ہیں لیکن شدت کے اعتبار سے مختلف ہیں، یا شدت کے لحاظ سے تو یکساں ہیں اور باقی میں مختلف ہیں۔ اس صورت میں ہم دیکھتے ہیں کہ کونسی خصوصیت میں دونوں مشابہ ہیں اور کن میں مختلف۔

جب حس کے دو اصناف میں ایسا اختلاف ہو کہ ان کو ایک جنس کی نوع نہ کہہ سکیں تو اس اختلاف کو صنف یا زیادہ حال کی اصطلاح میں اختلاف جہت کہتے ہیں۔ اصوات والوان دو ممتاز اصناف یا یوں کہئے کہ دو مختلف الجہت اجناس ہیں مختلف ہی نہیں بلکہ ان دونوں کے مابین کسی قسم کا موازنہ ہی نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ دونوں حسی تجربات ہیں لیکن حس کی کوئی ایسی قسم معلوم نہیں جس سے دونوں کو منسوب کیا جاسکے۔ اس کے برعکس سبز و کبود یا نمکیں و شیریں میں صنفی اختلاف نہیں بلکہ سبز و کبود دونوں رنگ ہیں اور نمکیں و شیریں دونوں ذائقے ہیں جن حسی تجربات میں صنفی اختلاف نہیں ہوتا ان میں درمیانی مدارج کے ذریعہ ایک سے دوسرے تک پہنچنا ممکن ہوتا ہے۔ خالص سبز اور خالص نیلے رنگ درمیانی نیلگوں سبز اور

سبزی مائل نیلے رنگوں کے واسطے سے ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں۔
ظاہر ہے کہ اصوات اور الحوان یا اصوات اور ذائقوں کے ماہرین ایسی کوئی
درمیانی نسبت نہیں ہو سکتی۔

۳۔ امتدادیت | جس کی اکثر قسمیں ایک اور غیر منفک خصوصیت بھی رکھتی ہیں

لیکن یہ شاید سب میں نہیں پائی جاتی۔ اس خصوصیت کو
پھیلاؤ یا امتدادیت کہتے ہیں۔ اگر پہلے تم صرف ایک انگلی کو گرم پانی میں ڈالو
اور پھر کل ہاتھ کو کہنی تک تو اس سے جو دو تجربات ہونگے، ان میں محض کیفیت
یا شدت ہی کا اختلاف نہ ہوگا۔ بلکہ ساتھ ہی پہلے کی نسبت دوسرا بہت زیادہ
پھیلا ہوا یا امتد ہوگا، اگر پہلے سر کے تھوڑے سے بال اور پھر بہت سے
چھینچے جائیں تو اس میں بھی یہی فرق معلوم ہوگا اسی طرح مثلاً دور سے کوئی شے
محض ایک وہبہ سا نظر آرہی ہے، لیکن جوں جوں اس کے قریب جاتے ہیں
بڑی معلوم ہونے لگتی ہے۔ یہ تغیر جس بصری کی امتدادیت ہی کا تغیر ہوتا ہے
تجربہ امتدادیت میں دو خصوصیات پائی جاتی ہیں، اول تو اس کے اندر
حسوں میں ایک خاص قسم کا ایسا اختلاف ہوتا ہے جسکو نہ اختلاف کیفیت سے منسوب کر سکتے ہیں اور
نہ اختلاف شدت سے مثلاً ناک کے سرے کو اور اس کے بالے کو چھو نہیں تو کسی
حس میں کسی قسم کا فرق ہوئے بغیر ہی ہم کو دونوں میں تمیز ہو جاتی ہے۔ ہو سکتا ہے
کہ ایسی تجربات جس کا مہیج بالکل ایک ہی قسم کا ہو دو چکنے پن کھردرے پن اور
شدت فشار وغیرہ کے اعتبار سے ایک دوسرے کے کتنے ہی مشابہ کیوں نہ
ہو پھر بھی ان کے مقام میں تمیز ہو جاتی ہے اس تمیز کی وجہ اس کا فرق نہیں، بلکہ اس کا سبب جلد کے
ان رقبوں کا مقامی اختلاف ہوتا ہے جن پر مہیج عمل کرتا ہے۔

لیکن آخری سبب یہی نہیں ہے۔ بلکہ یہ فی الحقیقت مرکز سے تعلق

رکھتا ہے۔ اس کا انحصار ان حسی کیفیات کے مرکزی اختتام پر ہے جو جلد سے
و باغ کی طرف جاتی ہیں جس کا ثبوت اعمال جراحی سے ملتا ہے۔ ایک شخص کی
پیشانی پر سے جلد کا ایک ٹکڑا الیکر ناک پر لگا دیا جائے۔ اچھا ہونے پر معلوم ہوگا
کہ جو جلد پیشانی سے ناک پر لگا دی گئی ہے اس کے قدیم عصبی تعلقات باقی ہیں چنانچہ

جب تک یہ تعلقات باقی ہیں اس وقت تک اس کے لمسی تجربات حس کا مقام ناک نہیں بلکہ پیشانی معلوم ہوگی۔ مریض کی جب کبھی ناک میں جب کسی وجہ سے تکلیف ہوگی تو وہ پیشانی کے درد کا شکار ہوگا۔ جن مریضوں کے ہاتھ پاؤں قطع کر دئے جاتے ہیں ان کی حالت سے بھی اسی قسم کا سبق ملتا ہے۔ ایسے مریض مقام مقطوع کے جلدی حس کو اس ٹانگ سے منسوب کرتے ہیں جو کاٹی جا چکی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کیفیت کے لحاظ سے یہ حسی تجربات ان حسوں سے جن کو وہ پہلے اپنی ٹانگ میں محسوس کیا کرتا تھا بہت مختلف ہوتے ہیں لیکن درآور غصبی مہیجات غشائے دماغ تک پہلے ہی کی طرح پہنچتے ہیں اور ویسی ہی مقامی علامت کا باعث ہوتے ہیں۔ مقامی علامت کا لفظ ہم ماں حسوں کے اس اختلاف کو ظاہر کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، جو کسی کیفیت یا شدت کے فرق پر نہیں ہیں بلکہ جس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ حسی سطح کے مختلف حصے مرکزی نظام حسی کے مختلف حصوں سے تعلق رکھتے ہیں۔

بصری اور لمسی دونوں حسوں کی مقامی علامتیں ہوتی ہیں۔ ہم حس نظر کے ایک سفید رنگ کے ٹکڑے میں جو ہمارے داہنی طرف ہے اور اور دوسرے سفید ٹکڑے میں جو بائیں طرف ہے امتیاز کر سکتے ہیں۔ روشنی کے حس جو شبکیہ کے جداگانہ حصوں کو متاثر کرتے ہوں، ملکر زیادہ شدید نہیں ہو جاتے، بلکہ اس کے برعکس وہ دوہی حس رہتے ہیں، ان میں امتیاز کی وجہ علامت مقامی کا اختلاف ہوتا ہے؛ برخلاف دوہم زمان دوہم کیفیت آوازوں کے، کہ ان کے ملنے سے آواز کی شدت بڑھ جاتی ہے۔

ہم زمان احضارات کے اندر اختلاف امتدادیت ایک عجیب قسم کا اختلاف ہے، جو کیفیت و شدت کی یکسانی کے باوجود بھی ان میں پایا جاسکتا ہے۔ لیکن تجربہ امتدادیت کے لئے صرف اسی قدر کافی نہیں۔ بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ مختلف مقامی علامتوں کے احضارات اس طرح متحد ہوں کہ ایک بالکل خاص نوعیت کا مسلسل مجموعہ یا کل بنجائے۔

جب میں سفیدی کا ایک ٹکڑا دیکھتا ہوں، یا اپنے ہاتھ کو میز کی سطح پر رکھتا ہوں، یا اس کو گرم پانی میں ڈالتا ہوں تو مجھ کو ایسی حسوں کے ایک مجموعہ کا تجربہ ہوتا ہے جن کی مقامی علامتیں مختلف ہیں اب اگر میں اس مجموعہ کے اجزاء پر غور کرتا ہوں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ہر جز دوسرے سے مسلسل ہے، ایک کا اختتام دوسرے کی ابتدا ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اگر میں ان اجزاء کو مزید ایسے اجزاء میں تقسیم کرنا چاہوں جن میں امتدادیت نہ ہو۔ تو مجھ کو اس میں ناکامی ہوتی ہے۔ غرض اس امتدادی سلسلہ کا ہر قابل اختیار جزو کم و بیش امتدادی ہوتا ہے۔ اور تقسیم و تقسیم کا عمل بالآخر مجھ کو ایسے مقام پر پہنچا دیتا ہے جہاں اجزاء کے مابین کسی قسم کی تمیز ہی نہیں رہتی۔ اس مقام پر مجھ کو ممتد کل کا علم ہوتا ہے لیکن میں اس کے اجزاء کو جدا کر کے ان پر علیحدہ علیحدہ غور و خوض نہیں کر سکتا۔ مجھ کو ان اجزاء کا محض خفی علم ہے اور وہ بھی صرف اس قدر کہ میں جانتا ہوں یہ ایک امتدادی کل کے اجزاء ہیں۔

ہمارے مفہوم کی ان تجربات سے پوری طرح وضاحت ہو جاتی ہے جن میں کہ جلد کے دو قریب نقطوں کو پرکار کے ذریعے ایک ساتھ چھوئے ہیں۔ اگر جلد کے دونوں نقطوں کے مابین فصل کافی ہے تو ہم کو علیحدگی کا اور اس سے زیادہ قریب ہوں تو یہ کیفیت نہیں ہوتی۔ اس صورت میں ہم کسی احضار میں سے وجود انکار نہ حس نہیں معلوم کر سکتے لیکن پھر بھی ہمارا حسی تجربہ ویسا ہی نہیں ہوتا جیسا کہ اس صورت میں جبکہ پرکار کی دو شاخوں کے بجائے صرف ایک ہی شاخ جلد سے حس کرتی ہو۔ بلکہ دو چند مس ہونے کی وجہ سے یہ حس زیادہ ممتد یا پھیلا ہوا ہوتا ہے۔ یعنی ایک وسیع ترقیبہ کو محیط معلوم ہوتا ہے۔ البتہ ارتسام واضح نہیں بلکہ دھندلا اور مبہوم سا ہوتا ہے۔ مقامی علامت کے اختلافات اب بھی موجود ہوتے ہیں۔ اگرچہ ان کی علیحدہ علیحدہ شناخت نہیں ہو سکتی۔ رہا یہ امر کہ دونوں کی مقامی علامتیں

واقعاً موجود ہوتی ہیں تو یہ اس طرح ثابت ہو سکتا ہے کہ ایک ساتھ کے بجائے
پرکار کے دونوں سروں کو یکے بعد دیگرے جلد سے مس کریں اس طریقہ سے
دونوں مقامی علامتوں کا علیحدہ علیحدہ امتیاز ہو گا۔ سہولت کے لئے یہ زیادہ
بہتر ہے کہ دوسرے کے مس کرنے سے قبل پہلے سرے کو جدا کر لیں۔ ایک
اور بات جو مذکورہ بالا خیال کو مستحکم کرتی ہے، یہ ہے کہ انفعال یا علیحدگی
کے ادراک کی قوت مشق سے بہت زیادہ اور بہت جلدی ترقی کر جاتی
ہے۔ ظاہر ہے کہ محل مشق مقامی علامات کا اختلاف پیدا نہیں کر سکتا۔
بلکہ یہ موجود تو پہلے سے ہوتا ہے صرف امتیاز کی قوت بڑھ جاتی ہے۔
آگے چل کر معلوم ہو گا کہ علامت مقامی کے اختلافات کا خفی یا
غیر واضح علم کسی ممتد کل کے اجزاء کے واضح و جلی امتیاز اور ان کی نسبتوں،
یعنی علیحدگی وضع جہت اور بعد سے زیادہ تدبیر ہے۔ لمس و بصر کے علاوہ
دیگر حواس میں امتدادیت کی بالکل ابتدائی صورتیں اس ترقی کے قابل
نہیں ہوتیں لیکن آئندہ جلد معلوم ہو گا کہ بعض اقسام کے جلدی حس ہی
مذکورہ بالا ترقی کے ناقابل معلوم ہوتے ہیں۔

مثلاً عضوی احساسات بھوک، پیاس، املا، درد و غیرہ کو نو،
کہ یہ کم و بیش ممتد تو ہوتے ہیں لیکن ہم ان کے ممتد حصول میں امتیاز نہیں
کر سکتے۔ اگر کسی قسم کا امتیاز ہو بھی سکتا ہے تو وہ بہت ہی موہوم مثلاً پیٹ
یا سر کے درد کے کسی جز کو واضح طور پر الگ کر کے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ
دوسرے اجزائے درد سے کیونکر متحد و دہے یا اس کی خاص متعین شکل کیا ہے
یہی عدم تعین جلدی حس درد کی حالت میں بھی ہوتا ہے۔ مثلاً
کچل جانے چوٹ لگ جانے یا جل جانے کی صورت میں جو درد و سوزش ہوتی
ہے جن صورتوں میں ممتد احضار ایسا ہو کہ اس کے اجزاء اور ان اجزاء کے
باہمی تعلقات میں امتیاز ہو سکے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان حالتوں میں امتداد
کا وقوف بہت ہی مبہم ہوتا ہے۔ اس کے برعکس جن صورتوں میں علیحدگی
مقام، شکل و غیرہ اچھی طرح سمجھ میں آجائے تو اس کو مکمل یا واضح وقوف امتداد

کہا جاسکتا ہے۔

یہاں سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ اب تک ہم محض امتدادیت ہی کا کیوں ذکر کرتے رہے اور امتداد سے کیوں بحث نہیں کی؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم یہاں اس سے بحث کر رہے ہیں نہ کہ خارجی اشیا سے۔ امتداد اجسام کی صفت ہے جس کا وجود و بقا اور تغیر انفرادی اذہان کے آئی جانی تجربات حسی پر موقوف نہیں ہوتا۔ مثلاً جب ہم ایک درخت یا اور کسی شے کو دور سے دیکھ کر اس کی طرف بڑھتے ہیں، تو جوں جوں ہم اس کے قریب ہوتے جاتے ہیں احساس بصر کی امتدادیت بڑھتی جاتی ہے۔ لیکن اس سے نفس اس شے کے امتداد میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ یا جب ہم ماہِ کامل کو دیکھتے ہیں تو بصری احضار اس سے بھی چھوٹا ہوتا ہے جو ایک توے کو ہاتھ بھر کے فاصلہ پر دیکھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ فی نفسہ چاند توے سے بہت ہی بڑا ہے۔ چاند کے احضار کی پیمائش انچوں، فٹوں، یا میلوں سے نہیں ہو سکتی، کیونکہ یہ پیمانے امتداد کی پیمائش کے ہیں، نہ کہ امتدادیت کے احضار بصری کی امتدادیت کا ہم یہ کہہ کر اندازہ کر سکتے ہیں کہ کل ساحت نظر کی امتدادیت کا یہ فلاں حصہ ہے مثلاً یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ساحت بصر اتنے کامل چاندوں کی امتدادیت رکھتی ہے۔ اسی قسم کے امتیاز کی مثال لمس میں بھی دی جا سکتی ہے۔ جلد کے مساوی اتنے جھے جب متہیج ہوتے ہیں، تو ان کی امتدادیت میں بہت ہی اختلاف ہوتا ہے گردن یا کمر کے لمس سے لوگ زبان یا پردہ گوش کا لمس بہت زیادہ امتداد پیدا کرتا ہے۔ یہ فرق لمس کرنے والی کی وسعت میں نہیں ہوتا بلکہ اس میں امتدادیت میں جو لمس سے پیدا ہوتا ہے، اس میں شک نہیں کہ وقوف امتداد کے لئے (خواہ یہ وقوف مبہم ہو یا واضح) کسی نہ کسی قسم کا وقوف امتداد لازمی ہے، لیکن ساتھ ہی یہ واضح رہے کہ یہ دونوں ایک ہی نہیں ہوتے۔

۵۔ حس تغیر جب ایک ہی جنس کے مختلف حسی تجربات اس تسلسل سے

واقع ہوں کہ ایک کا اختتام دوسرے کی ابتدا ہو تو اس سلسلہ وار مرکب کا ایک لاینفک پہلو خاص قسم کا تجربہ ہوتا ہے جس کو ہم حس تغیر

کہتے ہیں۔ اس کا باعث صرف یہ ہی نہیں ہوتا کہ ایک حس دوسرے کے
بدرپیدا ہوتا ہے بلکہ اس کی ممتاز خصوصیت یہ ہے کہ خود عمل تغیر یا مروجہ خاص
طور پر محسوس ہوتا ہے۔

اس قاعدہ کلیہ کی ایک مثال تجربہ حرکت ہے۔ اس کا تعلق امتداد
سے بہت ہی قریبی ہے۔ جب ایک مسلسل حس اپنی مقامی علامت برابر بدلے
اور قدیم و جدید مقامی علامتوں کے مابین کو فصل معلوم نہ ہو، اس وقت اس قسم
کا تجربہ ہوتا ہے۔ مثلاً پنسل کی نوک کو میں اپنے ہاتھ پر اس طرح حرکت دیتا ہوں
کہ جلد کے مختلف حصوں کو پنسل کی نوک مسلسل مس کرتی چلی جاتی ہے۔ اور درمیان
میں کسی قسم کا زمانی وقفہ نہیں ہوتا۔ اس صورت میں جو تجربہ حاصل ہوتا ہے اس
کی تحلیل ممکن نہیں۔ اگر تحلیل کی بھی جائے گی تو اس سے مقامی علامت کے
اختلافات کا محض تسلسل باقی رہتا ہے۔ جلد کے دو نقطہ ہائے تماس ایک دوسرے
سے اس قدر قریب ہوتے ہیں کہ ان کا علیحدہ علیحدہ امتیاز نہ ہو سکے۔ مگر اس
کے باوجود اگر ایک نقطہ دوسرے کی طرف اس طرح حرکت کرے، کہ ان میں
جو کچھ فصل ہے وہ بھی گم ہو جائے تو اس صورت میں وہ خاص قسم کا تجربہ جس
کو حرکت کہا جاتا ہے، واضح طور پر نمایاں ہوتا ہے اس حالت میں ہر ایک نفس وجود
حرکت کا اور اک ہو سکتا ہے، ورنہ اس کی سمت یا جہت نہ معلوم، اور
گو ہم یہ نہ بتا سکتے ہوں، کہ یہ حرکت شروع کہاں سے ہوتی ہے۔

اس قاعدہ کی ایک اور مثال مساحت بصر کے انتہائی حاشیہ کے
احضارات میں ملتی ہے۔ یہ احضارات غیر متعین ہوتے ہیں چنانچہ سابق علم کے
بغیر ان کی شکل یا تعداد کا بتلانا ناممکن ہے لیکن اگر یہ حرکت کریں تو یہ حرکت فوراً
نمایاں طور پر محسوس ہوگی، گو اس کی جہت یا سمت ہم نہ معلوم کر سکیں۔

باب (۲)

تجربہ حسی اور اسکے مفہوم نفسی میں فرق

۱۔ حس اضطراری | فعل اضطراری درحقیقت نفسی نہیں بلکہ جسمی عمل ہے، یہ شعور کے مطلقاً تابع نہیں، اس کا ہیج صرف نظام عصبی کو متاثر کرتا ہے یہ ممکن ہے کہ اس ہیج سے فعل تو واقع ہو جائے لیکن اس کا حس نہ ہو۔ چنانچہ روشنی کے تغیرات و مدارج سے پتلی سکڑتی یا پھیلتی ہے۔ مینڈک دماغ نکال لئے جانے کے بعد بھی حرکت کرتا ہے۔ جو اضطراری حرکات جسم کی حیات نامیہ سے متعلق ہیں وہ قریباً بالکل جسمی ہوتی ہیں۔ قلب کی حرکت اور اس کے تغیرات، خون کی رگوں کا سکڑنا اور پھیلنا، سانس لینا، تھوک کا نکلنا وغیرہ سب اس قسم کے افعال ہیں جن کا بھی کوئی خاص حس نہیں ہوتا۔

اس قسم کے غیر شعوری اضطراری افعال اس وقت واقع ہوتے ہیں جب جسم اپنی معمولی حالت پر ہوتا ہے۔ اور معمولی اسباب جمع ہو کر کسی حرکت کے داعی ہوتے ہیں جو حسب معمول واقع ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر ہیج معمولی نہیں بلکہ کبھی شاذ و نادر واقع ہوتا ہے اور اس خاص موقع پر خاص قسم کی حرکات کا باعث ہوتا ہے تو محض اضطراری فعل کفایت نہیں کرتا بلکہ اس کے ساتھ حس کا وجود بھی ضروری ہو جاتا ہے۔ اور حیات حیوانی کے مقاصد کے لئے اس قسم کے مواقع کی طرف متوجہ ہونا مفید یا ضروری و لازمی ہوتا ہے۔ یہ توجہ ممکن ہے، کہ ایسے ایتلافات قائم کرنے کے لئے درکار ہو کہ تلازم کے پیدا کرنے کے لئے توجہ کی ضرورت ہو۔ اگر آئندہ اس قسم کے واقعات رونما ہوں تو حیوان اپنے لئے احتیاطی تدابیر اور پیش بندیاں اختیار کر سکے۔ چنانچہ ممکن ہے ایک بچہ محض اضطراری

فعل سے اپنا ہاتھ آگ کے شعلہ سے کھینچ لے۔ لیکن اس اضطرابی فعل سے آئندہ اس کے آگ سے باز رہنے کی تو توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اضطرابی فعل کو ہم توجہ سے روک بھی سکتے ہیں، چنانچہ جب ہم کھانا سنا یا چھینکنا مناسب خیال نہیں کرتے تو اس کو روک لیتے ہیں۔

ایسی حالتوں میں عمل اضطرابی پر قابو پانے یا اس کی قوت کو بڑھانے کے لئے شعور تو جہی کو کام میں لانے کا صرف ایک ہی موثر طریقہ ہے۔ وہ یہ کہ جو مہیج حرکت اضطرابی کا باعث ہو وہ ساتھ ہی حس بھی پیدا کرے۔ مزید برآں اس حس کو زور دار بھی ہونا چاہئے، یعنی اس درجہ خوشگوار یا ناگوار کہ آسانی سے نظر انداز نہ کیا جاسکے۔ اسی لئے جو مہیج فعل اضطرابی کے ساتھ حس کا بھی باعث ہوتا ہے اس میں بالعموم ایک خاص قسم کی قوسٹا ہوتی ہے۔ آنکھ کی پتلی روشنی کے تغیرات سے سکڑتی اور پھیلتی ہے لیکن کوئی حس نہیں پیدا ہوتا۔ یہ محض عضویاتی اضطراب ہے، نہ کہ حسی، بخلاف اس کے اگر آنکھ میں کوئی دزاسا تنکا پڑ جائے تو یقیناً حالت برعکس ہوتی ہے یعنی اس صورت میں مہیج نہ صرف اضطرابی حرکت کا باعث ہوتا ہے جس کی بنا پر فوراً آنکھ بند ہو جاتی ہے، بلکہ ساتھ ہی نہایت شدید و ناگوار حس بھی پیدا ہوتا ہے۔ بعض اوقات وہ اضطرابی انفعال بھی توجہ کو منعطف کر لیتے ہیں جن کی طرف بالعموم توجہ نہیں ہوتی، لیکن یہ اس وقت ہوتا ہے۔ جب ان کی راہ میں کوئی رکاوٹ واقع ہو مثلاً اگر سانس میں کوئی رکاوٹ ہو، تو اس سے دم گھٹنے کا حس پیدا ہوتا ہے۔

۲۔ تجربہ حسی کی اور انکی اضطرابی حس کی اہمیت بیشتر اس پر منحصر ہے کہ یہ اپنی شدت اور تاثر سے توجہ کو اپنی طرف منعطف کر سکے۔ جب کوئی اس قسم کا تغیر واقع ہوتا ہے جس سے جسم کی ہستی یا مائیت معرض خطر میں ہو اور جس کی طرف توجہ کرنا لازمی ہوتا ہے تو حس اضطرابی کی طرح تجربہ حسی کی اہمیت و قیمت بھی خود ان کی شدت و اغلت پر منحصر ہوتی ہے۔ مثلاً جسم کا کوئی حصہ کٹ یا چھل جائے یا آنکھوں کے سامنے اس قدر تیز روشنی آجائے

جس سے بصارت کو مدد پہنچنے کا احتمال ہو، تو ایسی صورتوں میں چونکہ ان تغیرات سے براہ راست جسم کی عافیت متاثر ہوتی ہے، اس لئے خود ان جسمانی تغیرات کی نوعیت بہ نسبت ان کے عوامل کی نوعیت کے زیادہ اہم ہوتی ہے۔ کسی جسم کے کٹ یا چھل جانے کا باعث چاقو، پتھر، یا لکڑی کچھ بھی ہو، لیکن اس سے جو خرابی پیدا ہوتی وہ ہر حالت میں یکساں ہے، اسی طرح اس خرابی سے جو احساسات مترتب ہوتے ہیں ان میں بھی کوئی فرق نہیں ہوتا۔

عافیت جسم کو متاثر کرنے والے حوادث کی طرف متوجہ کرنے کے علاوہ تجربہ حسی ایک اور کام بھی انجام دیتا ہے۔ وہ یہ کہ تجربہ حسی اس قسم کے پیچیدہ افعال کی ترقی میں بھی مدد دیتا ہے، جیسے کہ مثلاً بلی کا پرندہ کو شکار کرنا، پرندے کا گھونسلہ بنانا عورت کا سوئی میں ناگا ڈالنا۔ اس قسم کے اعمال میں حرکات کو مطابق کرنا ہوتا ہے، اور بہت سے حرکات کو خارج کے تغیر پذیر حالات کے مطابق باہم ترتیب دینے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ اور چونکہ یہ اعمال خاص جہلی نہیں ہوتے، لہذا انھیں حسی ارتسامات ہی ان کا باعث نہیں ہو سکتے، بلکہ ان کے اکتسابی معنی اور عام طور سے ان کے سابق ابتدائیات کو بھی ان میں دخل ہوتا ہے۔ لیکن اس ذیل میں جس مفرد کی قوت مداخلت اہم شے نہیں۔ بلکہ اہم شے مختلف احضارات کے ان پیچیدہ مجموعوں کی اور ان کی قیمت ہے جو خارجی اشیاء کے امتیاز و شناخت کا باعث ہوتے ہیں اور جن سے ان کے تغیرات اور علالت سمجھ میں آتے ہیں۔ یہ اور ان کی قیمت اپنی اعلیٰ ترقی کی صورت مفرد حسوں کی قوت مداخلت ارتقا و وضاحت اور شرف خوشگواہی و ناگواہی اور نمایاں پن ان کا سخت پسندیدہ و نا پسندیدہ ہونا اس قسم کی اور ان کی اہمیت کے منافی ہوتی ہے۔ کیونکہ جس کی ایسی مداخلت توجہ کو اس کے اکتسابی معنی اور احیائے تصویری سے باز رکھتی ہے، اور فعل کی رہبری میں کسی قسم کا حصہ لینا اس کے لئے ناممکن ہوتا ہے۔

چنانچہ حیات ذہنی کی ترقی کے ساتھ مفرد حسوں کی اہمیت بتدریج کم ہوتی جاتی ہے، اور ان کے مجموعوں کی اور ان کی قیمت بڑھتی جاتی ہے۔

اس سے خود تجربہ حس کی نوعیت میں بھی لازمًا فرق واقع ہوتا ہے۔ شعور اور اکی جس قدر مکمل ہوتا ہے اسی قدر تجربہ حس کی امتیازی قوت زیادہ دقیق ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر اس کے معنی یہ ہیں کہ بھیج خارجی کے اختلافات اور اس سے پیدا شدہ حس کے اختلافات میں ایک لطیف تر مطابقت پائی جاتی ہے۔ اور اس لطیف تر امتیاز کے ساتھ زیادہ متعین تحدید وابستہ ہوتی ہے۔ جس قدر ایک دوسرے سے دقیق طور پر نمایاں و ممتاز ہونگے اسی قدر ان میں بغیر خلط ملط یا ایک دوسرے کے عمل میں خلل اندازی کئے ایک ساتھ موجود ہونے کی قابلیت ان میں زیادہ ہوگی۔

حسوں کی ذاتی قوت اور شعور اور اکی کے لئے ان کی اہمیت کے تقابل ہی پر اعلیٰ و ادنیٰ حاسوں کا امتیاز منحصر ہے۔ عضوی حس حرارت و بردوت کا حس بُو اور ذائقہ کا حس نسبتاً ادنیٰ ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے لمس لبصر اور سمع کے حسی تجربات نسبتاً اعلیٰ ہوتے ہیں۔ اعلیٰ حاسوں کو اعلیٰ اسی نسبت سے کہتے ہیں، جس نسبت سے کہ ان کی حسوں میں زیادہ دقیق طور پر امتیاز ہو سکتا ہے، نیز یہ سلسل و ہم زماں مجموعوں میں اپنی امتیازی خصوصیات باقی رکھ کر جمع ہو سکتے ہیں۔ برخلاف اس کے ہر مفرد حس بجائے خود اپنی شدت اور خوشگوار یا ناگوار کی بنا پر کم اہم ہوتا ہے۔

حیات حیوانی کے ارتقا میں جب ہم ابتدائی یا ادنیٰ مدارج کا اعلیٰ سے مقابلہ کرتے ہیں تو اس میں بھی یہی نظر آتا ہے۔ وسیع معنی میں ادنیٰ مدارج حیثیت اعلیٰ مدارج حیثیت پر مقدم ہوتے ہیں۔ جن کو اب ہم اعلیٰ حواس کہتے ہیں ابتداءً ان میں بھی ادنیٰ حواس کی خصوصیات موجود تھیں۔ مثلاً سمع و لبصر کہ کسی زمانہ میں یہ اغلباً کم و بیش عضوی حس کے مشابہ تھے بقول ڈاکٹر وارڈ کے کہ ہمارا شعور الوان آوازوں کے شعور سے اس درجہ مختلف و ممتاز ہوتا ہے کہ بجز انجذاب توجہ کے دونوں کے ماہین اور کسی قسم کی مشابہت نہیں ہو سکتی۔ گہرے سے گہرے رنگ میں بھی کوئی ایسی بات نہیں ہوتی کہ آواز کے ہم زماں احضار کو متاثر کرے۔ مگر شروع میں سمع و لبصر کی ابتدائی خصوصیات یا تعریفات اگر کافی مستند ہوتی ہونگی تو ممکن ہے جمع ہو سکتی ہوں

جس طرح کہ اب ایک ایسا ساخت نظر، جو بالکل نیلا ہو، بالکل سرخ ساخت نظر کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا۔ یا اگر دونوں حاسوں کے صحیح مہیج ایک ساتھ عمل کرتے ہونگے تو ممکن ہے، کہ نتیجہ دونوں کا مخلوط حس ہوتا ہوگا، جس طرح ہم کو سرخ و بنفشی کی آمیزش سے مخلوط ارغوانی رنگ کا حس ہوتا ہے، لہذا اس طرح تفریق و امتیاز میں اضافہ، تحدید کے اضافہ سے وابستہ معلوم ہوتا ہے، اور امتیاز تحدید کے اضافہ سے خود حس کی شدت اور ذاتی خوشگوار یا ناگوار کم ہو جاتی ہے کیونکہ اگر اس کی شدت اور نوائے تاثر برابر راست کسی قسم کے اثر کا باعث ہو تو اس سے حس کی دلالت معنی میں خلل واقع ہوتا ہے اور یہ اپنے وجود سے ماوراء کسی شے پر دلالت کرنے سے قاصر رہتا ہے۔ لہذا جس قدر اورا کی شعور ترقی کرتا ہے اسی قدر زیادہ دقیق طور پر ممتاز ہوتا ہے، تحدید زیادہ نمایاں و متعین ہوتی ہے اور نوائے تاثر یعنی لذت و الہم کی شدت کم ہوتی جاتی ہے

۳۔ اعضاء حس | حسیت امتیازی کا درجہ اعضاء حس کی پیچیدگی و امتیاز کا امتیاز کے مطابق ہوتا ہے۔ اگر ان عصبی ریشوں کو جو انسان کی جلد میں پھیلے ہوئے ہیں کھول کر متاثر کرنے کی کوشش

کی جائے تو ”خواہ مہیج قوی ہو یا ضعیف لیکن شعور اگر اس سے متاثر ہوا بھی تو وہ محض الہم کو محسوس کرے گا۔ تجربہ سے معلوم ہوا ہے کہ ایسی صورت میں جس لمس ہرگز نہیں ہوتا، لمس یا دباؤ کے حسوں میں امتیاز بہت دقیق ہوتا ہے، نوائے تاثر تقریباً مفقود ہوتی ہے، اور شعور کے ایک لمحہ کے اندر انواع و اقسام کے کیفی اختلافات ان میں جمع ہو سکتے ہیں، جو ایسی باتیں ہیں، کہ خاص اختتامی اعضاء کی اعانت کے بغیر پیدا نہیں ہو سکتیں۔ لیکن جلد کے احساسات الہم اور ان کے علاوہ تمام وہ عضوی حس جو متند مبہم اور شدید ہوتے ہیں، اس قسم کے اختتامی اعضاء کی اعانت سے مستغنی ہیں۔ مگر حیات حیوانی کے ارتقائی مدارج میں ہم اختتامی اعضاء حس اور ان کے عصبی تعلقات کی پیچیدگی اور قوت امتیاز میں روز افزوں ترقی پاتے ہیں جس کے ساتھ بتدریج شعور اورا کی شعور حس کی جگہ لیتا جاتا، حیات حیوانی کے ارتقائی مدارج کا تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ

خاص خاص قسم کے خارجی تہیجیات قبول کرنے والے اعضا کی مخصوص ساخت میں
بند رنج ترقی ہوتی ہے۔ ابتداً یہ اعضا اس قسم کے ہوتے ہیں کہ ان میں اور عام
سطح جسم میں مشکل ہی سے امتیاز ہوتا ہے، لیکن ترقی کرتے کرتے اس درجہ تک
پہنچ جاتے ہیں، جو اب انسانی آنکھ یا کان کو حاصل ہے۔ مثال کے طور پر ہم بصر
کو پیش کرتے ہیں، کیونکہ اس کے متعلق ہماری معلومات نسبتاً زیادہ وسیع ہیں
لیکن یہ بات اچھی طرح سے ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ یہاں لفظ بصر سے
ہماری مراد صرف ضیائی حسیت ہے۔ یہ ہرگز نہ خیال کرنا چاہئے کہ خیالی تموجات سے
اعلیٰ اور ادنیٰ حیوانات میں یکساں حسی تجربات پیدا ہوتے ہیں۔

بہت ہی ابتدائی درجہ میں یہ عضو ایسے ننھے ننھے رنگین خلا یا پرستل ہوتا ہے
جو عصبی سلسلے میں مربوط ہوتے ہیں۔ چونکہ یہ رنگین مادہ ایک نیم شفاف عضو میں
واقع ہوتا ہے اس لئے روشنی کو جذب کرتا ہے۔ لیٹ اسی قسم کے معمولی نشانات
چشم رکھتا ہے جن کا محل وقوع وہی ہوتا ہے، جو ترقی یافتہ انواع کی آنکھوں کا ہوتا
ہے۔ جس مقام پر یہ رنگین خلا یا واقع ہوتے ہیں وہاں جلد میں ایک گڑھا سا ہوتا ہے
ترقی کا دوسرا قدم عدسہ (لنٹز) کی پیدائش ہے۔ جو آتش شیشہ کی طرح روشنی
کو جذب کرتا ہے۔ بعض کیڑوں میں صرف رنگین خلا یا ہی ہوتے ہیں، بعض روشنی
جذب کرنے والا آلہ بھی رکھتے ہیں۔ اس قسم کے نشانات چشم کی (جو رنگین خلا یا اور
ایک شفاف جسم یا انجذابی عدسہ پر مشتمل ہوتے ہیں) ایک بڑی تعداد ساری سطح جسم
پر پھیلی ہوئی پائی جاسکتی ہے۔ چنانچہ ایک قسم کا کیڑا ایسا ہوتا ہے جس کے اطراف جسم
پر ساتویں سے لیکر اٹھارویں جوڑ تک اسی طرح کے دو دو نشانات چشم کا ایک سلسلہ
پایا جاتا ہے۔ لیکن اس قسم کے ابتدائی اعضا سے جانور صرف روشنی اور تاریکی کا امتیاز
کر سکتا ہے۔ اور اس طرح جب کسی آلے والی شے کا سایہ اس پر پڑتا ہے تو یہ
اپنے بچاؤ کا حفاظتی رد عمل کر سکتا ہے

۱ (Poly)

۲ لیو بک کی درجہ اس حیوانات // صفحہ ۱۳۹

اس کے بعد ترقی کا اہم قدم ایک ابتدائی درجہ کے شبکیہ کا وجود ہوتا ہے، جو شاخوں کی طرح عصبی سروں کی ایک تہ پر شکل ہوتی ہے۔ گھونٹے کی آنکھ اس کے پچھلے سرے کی طرف ہوتی ہے۔ اس کی آنکھ میں ایک قرنیہ (آنکھ کا ڈھیلہ) ہوتا ہے ایک عدد اور ایک شبکیہ جو تین طبقات یا تہوں سے مرکب ہوتا ہے (۱)، ساقوں کے سے عصبی سرے بھر کا اصلی آلہ یا عضو ہیں۔ (۲) خلیاتی طبقہ (۳) ریشوں کا طبقہ در غالب گمان یہ ہے کہ گھونٹا اپنی آنکھ سے صرف روشنی و تاریکی میں تمیز کر سکتا ہے۔ جب تک کوئی شے اس کی آنکھوں کے قریب چوتھائی اینچ کے فصل پر نہ لائی جائے اسکو اسکی خبر نہیں ہوتی، شبکیہ کے خطوط یا شاخوں سے غالباً اس جانور کو کم و بیش صرف روشنی کی سمتوں کا حس ہوتا ہے۔

بہت سے جانور جن میں اس قسم کے شبکی خطوط یا شاخیں پائی جاتی ہیں، ان کے تمثال کا انسانی شبکیہ کی تصویر سے کسی طرح مقابلہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ انسانی شبکیہ وضع اور عدد کے اعتبار سے ان شبکی خطوط کو کوئی نسبت نہیں۔ اس قسم کی ابتدائی شبکیہ والی آنکھیں بعض اوقات جسم پر ایک بڑی تعداد میں پھیلی ہوئی ہوتی ہے بعض ساحلی گھونٹے اس قسم کی آنکھیں بارہ سے ایک سو تک رکھتے ہیں۔ یہ تعداد ایک ہی نوع کے مختلف افراد میں مختلف ہوتی ہے۔ اور برابر پیدا ہوتی اور فنا ہوتی رہتی ہیں، اس قسم کے گھونٹوں کی پشت پر غدود بھی ہوتے ہیں۔ ہر غدود میں ایک باریک سوراخ ہوتا ہے۔ خیال یہ ہے، کہ ان گھونٹوں پر جب اڑنی مچھلی کا (جوان کا) شکار کرنا چاہتی ہے، سایہ پڑتا ہے تو یہ ان غدودوں سے پانی کی ایک پھوار ایسی اڑانا شروع کرتے ہیں، جس سے مچھلی ڈر کر بھاگ جاتی ہے اس کے بعد کی منزلی آنکھ کی ساخت میں ترقی کی یہ حالت ہوتی ہے، کہ عدد کے ذریعہ سے شبکی تمثال بنتی ہے۔ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ شبکیہ پر جس شے کا عکس پڑے اس کے ہر نقطہ کا عکس شبکیہ کے ایک اور صرف ایک ہی

نقطہ پر واقع ہو۔ اس فعل کی تکمیل کا انحصار شبکیہ کی ساخت کی پیچیدگی، عدسہ کی قوت اور مختلف فاصلوں کے لحاظ سے، اس کی قوت مطابقت پر ہے۔ کٹل مچھلی وغیرہ میں تمثالات یا تصویر کے بنانے کا آلہ خاصا ترقی یافتہ ہوتا ہے۔ مہرہ پشت جانوروں میں بھی یہی بات ہوتی ہے، البتہ مدارج کا اختلاف ہوتا ہے۔ بہت سی مچھلیاں اپنی خوراک (کیڑوں) کو دو تین فٹ سے زیادہ فاصلہ پر نہیں پہچان سکتیں۔ دوسری طرف بعض مچھلیوں کی بینائی قریب کے فاصلوں کے لئے بہت عمدہ ہوتی ہے۔ سمریشین کہتے ہیں کہ وہ میں نے ایک بڑی مچھلی کو بار بار ریت میں جھینگول کی تلاش کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ یہ ریت میں چھپے ہوئے کو دیکھ لیتی ہے، اور گرگٹ کی طرح اس کی ہر آنکھ علیحدہ کام کرتی ہے۔ بعض رینگنے والے جانوروں اور مینڈکوں کی صنف کی نظر بھی قریب کے فاصلہ کے لئے اسی قدر تیز و صحیح ہوتی ہے۔ آلہ بصارت کی ترقی کا یہ مذکورہ بالا سلسلہ مہرہ پشت جانوروں تک آتا ہے، جن کی آنکھ اپنے عدسہ کی بنا پر واضح تصویر یا تمثال قائم کرتی ہے اور اسکا شبکیہ یا پردہ چشم نہایت نازک و ذکی انحصار ہوتا ہے۔ لیکن اس اصل سلسلہ کے علاوہ ایک فرعی سلسلہ بھی ہے جو مرکب آنکھ پر آکر ختم ہوتا ہے۔ اس قسم کی آنکھیں کیڑوں اور بعض قسم کی جمجھٹکا مچھلیوں میں ہوتی ہیں۔ ان مرکب آنکھوں کی سطح بہت سے مسدس رقبوں پر منقسم ہوتی ہے۔ بعض مکوڑوں کے ان رقبوں میں چھوٹا سا عدسہ بھی ہوتا ہے۔ ایک قسم کی کابلی مکھی یا خرگس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ اس میں اس قسم کے مسدس رقبے بیس ہزار تک ہوتے ہیں۔ ہر مسدس کے نیچے ایک شفاف بلوریں مخروط ہوتا ہے۔ اس کی نوک نیچے کو اور قاعدہ یا پیندا اوپر کو ہوتا ہے اور اندر کی طرف طولانی خلا یا جوتے ہیں جن کے نیچے میں ایک عصبی شاخ ہوتی ہے۔ ہر مخروط کے گرد ایک سیاہ دھبہ سا ہوتا ہے۔ اس طرح سادہ قسم کی آنکھ سے جو صرف عدسہ اور عصبی ریشے پر مشتمل ہوتی ہے، مگر اس قسم کے دھبوں یا نشانہ چشم مجتمع کر کے اور عدسات کی تعداد کو بڑھا کر ہم مرکب آنکھ تک پہنچ جاتے ہیں۔

اس امر میں لوگ سخت مختلف ہیں کہ یہ آنکھیں اپنا فعل کس طریقہ سے انجام دیتی ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ ان جانوروں کے مسدسی اعضا ملکر وہی کام کرتے

ہیں جو مہرہ پشت جانوروں میں عہدہ کرتا ہے۔ روشنی کی صرف وہ شعاعیں شاخ کو متاثر کرتی ہیں، جو شفاف مخروط سے ہو کر گزرتی ہیں۔ باقی جتنی شعاعیں ترچھی ہو کر ان مخروطوں پر گرتی ہیں ان کو رنگیں نشان جذب کر لیتا ہے۔ اس طرح ہر مخروط اپنی عصبی شاخ میں روشنی کی طرف ذرا سی لکیر پھینچاتا ہے، جو ساحت نظر کے صرف ایک نقطہ سے آتی ہے، جس کا نتیجہ بقول لائنڈ مارگن کے ”دھندلی سی تمثال“ یا تصویر ہوتی ہے۔ اس قسم کی آنکھوں کا حیطہ نظر ظاہر ہے بہت چھوٹا ہوتا ہے اور جو تمثال قائم ہوتی ہے وہ مہرہ پشت جانوروں کی آنکھوں کے مقابلہ میں بہت دھندلی اور مبہوم ہوتی ہے۔

باب (۳)

عضوی جلدی اور حرکی حس

۱۔ عضوی حس | مہیج دو قسم کا ہو سکتا ہے۔ اول وہ جو اندرون جسم میں پیدا ہوتا ہے دوسرا وہ جو ان آلات حس کو متاثر کرتا ہے جو خارجی سطح جسم پر واقع ہیں۔ اس اعتبار سے حسی تجربات کی دو بڑی قسمیں ہو جاتی ہیں۔ ایک وہ جن کا مہیج داخلی ہوتا ہے اور دوسرے وہ جن کا مہیج خارجی ہوتا ہے۔ لیکن نفسیات کے نقطہ نظر سے بجائے خود یہ تقسیم چنداں اہم نہیں۔ کیونکہ متعلم نفسیات کی حیثیت سے ہم کو حسوں کے طریق پیدا نش سے کچھ بحث نہیں بلکہ ان میں جس شے سے ہم کو محرک ہے وہ ان کی ذاتی مشابہت اور عدم مشابہت یا فرق ہے لیکن داخلی اور خارجی مہیجات کے حسوں میں کوئی نمایاں فرق نہیں ہوتا۔ مثلاً مروڑ یا دوسرا داخلی اسباب سے پیدا ہوتے ہیں۔ زخم، چوٹ وغیرہ خارجی اسباب سے۔ کسی عضو کی مختلف اوضاع و حرکات سے جو حسی تجربات پیدا ہوتے ہیں ان کا محرک زیادہ تر ان اعصاب کا تاثر یا ہیجان ہوتا ہے جو مفصل، عضلات و رباطات اور ہڈیوں میں منتہی ہوتے ہیں۔ مس اور دباؤ کے تجربات حس سطح جسم کے ارتسامات سے پیدا ہوتے ہیں۔ بایں ہمہ حیات ذہنی میں باعتبار نوعیت اور ذہنی فعل دونوں کے دوسرا حس کسی عضو کی وضع و حرکت کے حس کے بجائے ضرب کی تکلیف کے زیادہ مشابہ ہوتا ہے اور مس اور دباؤ کا حس ضرب یا کچلنے کی تکلیف کے بجائے عضلات و مفصل کے حس سے زیادہ مماثل ہوتا ہے۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عضوی حسوں اور مخصوص جو اس کے حسوں کو

ایک دوسرے سے متباہن و ممتاز کرنے کے لئے داخلی اور خارجی مہیج کا فرق کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ بلکہ یہ فرق درحقیقت اس سے زیادہ بنیادی ہے۔ عضوی حس اُن جسمانی اعمال سے پیدا ہوتے ہیں جن سے جسم کی حیات نامیہ یا عازرہ متاثر ہوتی ہے۔ دوران خون، تحلیل غذا، تنفس وغیرہ کے تغیرات پر مبنی ہوتے ہیں۔ اور خصوصاً ایسا تغیر جو عضو کو اپنے مقررہ فعل کے انجام دینے سے روکتا ہے۔ اس کے برعکس مخصوص حواس کے تجربات حسی ایسے آلات حس سے پیدا ہوتے ہیں، جو ایک خاص قسم کے مہیج سے خاص طور پر متاثر ہونے کی قابلیت رکھتے ہیں ان حسوں سے جسم کی حیات نامیہ پر کسی قسم کا اثر نہیں پڑتا اور نہ اس سے کوئی تعلق ہوتا ہے۔

غالب گمان یہ ہے کہ عضوی تجربات حس سب سے زیادہ قدیم و ابتدائی ہیں۔ ان کے مہیجات کو برخلاف حواس مخصوصہ کے عام فعل حیات کے افعال بہیمہ سے زیادہ تعلق ہوتا ہے۔ ارتقا کے اس درجہ میں بھی روشنی، گرمی، تازہ ہوا، نور وغیرہ کے عام اثرات کا ہم کو وقوف ہوتا ہے اور ان کے خصوصی اوصاف سے قطع نظر ہم یہ جانتے ہیں کہ آیا ان کا اثر قوت بخش ہے یا ضعف افزا۔

عضوی حسوں میں سے مثال کے طور پر ہم بھوک اور پیاس کو لیتے ہیں یہ تجربات کسی حد تک معدہ اور خنجرہ کی حالت پر مبنی ہوتے ہیں۔ بھوک یا پیاس کے عالم میں کچھ کھرچن اور چٹکیوں کا سا حس ہوتا ہے جس کی جگہ صاف طور پر متعین ہوتی، اور غذا یا پانی پی لینے کے بعد یہ حس عام طور سے جاتا رہتا ہے۔ غذا اور پانی کیونکر عمل کرتے ہیں جو یہ اثر مرتب ہوتا ہے اس کی حقیقت صحیح طور پر مہنوزا معلوم ہے صرف معدہ کی حالت ہی کو بھوک اور پیاس کا اصل یا اہم سبب نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ اگر معدہ بالکل نکال دیا جائے تب بھی وہ بھوک محسوس کرتا ہے۔ انسان رات بھر کچھ نہیں کھاتا، لیکن اس دس گھنٹے کے فاقہ کے باوجود وہ صبح کو اس قدر بھوکا نہیں ہوتا جیسا کہ دیکھے کام کاج میں چار گھنٹے کے بعد ہو جاتا ہے۔ خلو کے اعتبار سے معدہ کی حالت دونوں صورتوں میں مساوی ہوتی ہے۔ دراصل اس فرق کی وجہ تحلیل و تلافی کے عمل کا وہ سلسلہ ہے، جو اجزاء جسم میں جاری رہتا

ہے۔ پہلی صورت میں یعنی رات کے وقت قوت جسمانی تحلیل نہیں ہوتی، بلکہ محض غذا ہضم ہو جاتی ہے۔ لیکن دوسری صورت میں کام سے قوت صرف ہوتی ہے، جس سے بھوک معلوم ہونے لگتی ہے۔ چنانچہ اگر غذائی اشیاء یا شربہ پیکاری سے داخل عروق کر دی جائیں تب بھی بھوک اور پیاس زائل ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں معدہ میں کوئی شے داخل نہیں ہوتی، لیکن بھوک بالکل نہیں رہتی۔ بلکہ خوشگوار سیری سے مبدل ہو جاتی ہے۔ اور جب تک یہ مواد بالکل خون نہیں بن جاتا اس وقت تک مطلقاً بھوک کا حس نہیں ہوتا، اس سے ظاہر ہے کہ معدہ کی حالت کے علاوہ پیدائش خون اور رطوبت بھی بہت زیادہ اہمیت رکھتی ہیں، کیونکہ اس سے جسم کے ریشے تر رہتے ہیں اور ان کے حیاتی افعال پر اس کا اثر پڑتا ہے۔

عضلات، مفاصل اور رابطات کے تجربات حسی، جو ہمارے اعضا کی وضع و حرکت سے تعلق رکھتے ہیں۔ کیونکہ یہ اعضائے خارجی کی وضع و حرکت سے وابستہ ہیں، جو اس مخصوصہ سے تعلق رکھتے ہیں، کیونکہ وضع اور حرکت بجائے اجسام اور کائنات مادی کے دیگر حصص میں عام ہے۔ لیکن تکان اور ضرور کے تجربات حسی عرضوی ہیں، کیونکہ ان کا باعث حالت عضلی کا وہ تغیر ہوتا ہے جو ان کے فعل حیات کو متاثر کرتا ہے۔ مثلاً تکان اُس وقت پیدا ہوتا ہے جب کام کی وجہ سے خون میں فضلات جمع ہوتے ہیں۔ یہ تکان کے عضلات کے اندر تازہ خون داخل کرنے سے رفع کیا جاسکتا ہے۔

زخم، کچلن یا جلن کی تکلیف بلحاظ نوعیت دیکھان ہوتی ہے۔ جس درجہ کی حرارت سے مادہ عصبی کو نقصان پہنچنا شروع ہوتا ہے اس درجہ کی حرارت ناگوار یا تکلیف وہ معلوم ہوتی ہے۔ جلد پر کوئی نیکی چیز مثلاً سولی کے دبائے سے تکلیف ٹھیک اس وقت محسوس ہوتی ہے، جب یہ سولی چمکنے لگتی ہے۔ یعنی عین نقصان پہنچنے سے قبل۔

عام طور سے عضوی حس نمایاں اور صاف نہیں ہوتے۔ گوانہیں امتداد ہوتی ہے اور کم و بیش ان کو پھیلا ہوا، ہم کھ سکتے ہیں، تاہم یہ امتدادیت اس وجہ مبہم ہوتی ہے کہ اس کے مفصل اجزاء کی باہمی نسبتوں کا پتا نہیں چلتا، اور نہ اس امتدادیت کے ذریعہ ہم حس کی شکل یا اس کا خاکہ معلوم کر سکتے ہیں لیکن دوسرے نقطہ نظر سے دیکھیں تو یہ حسی تجربات بہت اہم ہیں، کیونکہ یہ تاثری اور اسی لئے طلبی شعور کے شرائط ہیں۔ بالعموم جس چیز کو ہم جسمانی لذت والہم یا اشتہا کہتے ہیں وہ زیادہ تر عضوی حس ہی سے متعلق ہوتی ہے۔ ہماری حیات شعوری کے ہر لمحہ میں جو حسی تجربہ ہوتا ہے اس قسم کے حس ان کا ایک بڑا جز ہوتے ہیں۔ جسمانی آرام و بے آرامی، تکلیف و راحت کا ہمارا مبہم مجموعی وقوف، ان ارتسامات کی نامتیں تعداد پر منحصر ہوتا ہے، جو اندرون اعضا سے دماغ میں پہنچ کر ان جوں کا باعث ہوتے ہیں، جو زیادہ تر تحت الشعوری ہوتی ہیں اور صرف دھندلے طور پر مفہوم ہوتی ہیں۔ اسی قسم کے مجموعی تجربات یا حسیت عام کی حالتیں کہلاتی ہیں۔ بعض اوقات کوئی واحد عضوی حس اپنی خاص شدت یا جدت کی وجہ سے اس مجموعہ سے علیحدہ ہو کر شعور میں نمایاں ہو جاتا ہے۔ اس قسم کا حس یا تو بہت ہی خوشگوار ہوتا ہے یا شدید ناگوار اور توجہ کو خاص قوت سے اپنی طرف منعطف کر لیتا ہے۔ انسان اس حس کو اپنے مجموعہ سے جدا کر کے ایک ممتاز حس مثلاً درد سر یا سہلی یا اینٹھن سے موسوم کرتا ہے۔

عضوی حسوں میں ایک اور خصوصیت یہ بھی ہے، جو ان کے علاوہ صرف عضلات، مفاصل و رابطات کی حسوں میں بھی پائی جاتی ہے، کہ یہ ان مہجرات سے بھی براہ راست پیدا ہو سکتے ہیں جو مرکزی نظام عصبی کے خارجی اعضا کی طرف آتے ہیں اور جن سے کم و بیش دل پھینچ پھڑوں، دوران خون، رطوبت بدنی اور عام عمل حیات پر اثر پڑتا ہے۔

دماغ کی تغیر پذیر حالتوں کا اثر عضوی عمل پر کسی نہ کسی حد تک ہمیشہ موجود رہتا ہے۔ اس کا ایک نتیجہ یہ بھی ہے کہ جس حس کو ہم مفرد عضوی حس کہتے ہیں اس کا مہیج ہمیشہ کم و بیش پیچیدہ یا ممتد ہوتا ہے۔ یہ مہیج جسم کے خاص عضو کے اعتبار

سے خاص قسم کا ہو سکتا ہے۔ لیکن اس سے عصبی ہیجان پیدا ہو جاتا ہے، جو باہر جانے والے محرکات میں داخل ہو کر دیگر اعضا کو متاثر کر دیتا ہے۔ اور اس طرح حس کے ساتھ مزید اجزا بھی شامل ہو جاتے ہیں۔ مثلاً کسی زخم یا ضرب سے تکلیف کا جو حس ہوتا ہے، یہ ایک مرکب حس ہے، کیونکہ اس کا مہیج صرف جلد کا ضرری نہیں، بلکہ اس میں تنفس، دوران خون اور جسم کے کل حرکی مشین کی ابتری کا اثر بھی شامل ہوتا ہے۔

حواس مخصوصہ کے حسی تجربات بھی جب کبھی شدید ہوتے ہیں تو ان سے بھی اسی قسم کا عضوی تغیر پیدا ہوتا ہے اور اس تغیر سے جو تجربات ہوتے ہیں ان کا اثر بھی حس کے ساتھ شامل ہوتا ہے۔ سیلیٹ کے قلم کی آواز سے دانت کر کرانے لگ سکتے ہیں۔ کڑوی شے سے متلی ہو جاسکتی ہے۔ ریل کی سیٹی سے انسان چونک پڑتا ہے۔ اس کی اصل وجہ یہی ہے کہ اس قسم سے عام عضوی اختلال یا ابتری رونما ہو جاتی ہے۔ سمع و بصر اور دیگر حواس مخصوصہ کی حسوں میں جس چیز کو ہم لذت و الم کی نشاط و تکلیف کے اختلافات سے موسوم کرتے ہیں، وہ کم از کم ایک حد تک ان عضوی تجربات کا بھی اثر ہوتے ہیں۔ بالنسری کی تیز سرخی آواز اور قرنا کی گونج، بجلی کی کرطک یا چمپنی کی سیٹی کے شور سے بہت ہی مختلف عضوی اثرات پیدا کرتی ہے۔

جلد سے مختلف قسم کے حس پیدا ہوتے ہیں، جن کو سرسری

۲۔ جلدی حس

طور سے چار اصناف میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ (۱) خاص لمس

مس، یا فشار کا حس (۲) گرمی اور گرامہٹ کا حس (۳) سردی اور ٹھنڈک کا حس

(۴) عضوی نوعیت کا حس، جس کو درد کہتے ہیں کیونکہ یہ علی العموم سخت ناپسندیدہ ہوتا

حال میں ان تجربات کی مزید تحلیل اور ان شرائط و احوال کے معلوم

کرنے کے لئے بہت کچھ کیا گیا ہے، جن پر یہ مبنی ہوتے ہیں۔ اولاً تو سطح جلد کی تفتیش

نہایت تفصیل کے ساتھ ایسے آلہ کے ذریعہ سے کی گئی ہے، جو خاص طور سے

اسی مقصد کے لئے بنایا گیا تھا۔ ثانیاً ڈاکٹر میڈ نے ایک بہت ہی مفید طریقہ اختیار

کیا ہے، یعنی اس نے اپنے بازو کی جلدی سطح سے عصبی ریشوں کو علیحدہ کر دیا، پھر

اس کے نتیجہ، بالخصوص گہم شدہ حسیت کے بتدریج دوبارہ پیدا ہونے کا بڑے خود غرض سے مطالعہ کیا۔ مثلاً بعض ایسے مریضوں کے حالات سے مدد لی گئی ہے جن میں جلدی حس کے بعض اصناف زائل ہو جاتی ہیں اور بعض باقی رہتی ہیں۔ منقطع یا ہموار مہجرات سے جلد کی تفتیش کی گئی تو معلوم ہوا کہ بیچگی کاری کے سے چھوٹے چھوٹے حسی رقبوں پر مشتمل ہے جن میں سے ہر رقبہ صرف ایک خاص حسی تجربہ کا باعث ہوتا ہے، نہ کسی اور کا۔ لمس، درد، گرمی اور سردی کی حسیت ساری جلد میں مساوی نہیں ہے۔ بلکہ بہت سے چھوٹے چھوٹے نشانات پائے جاتے ہیں جن میں بعض سے صرف لمس کا حس ہوتا ہے، بعض صرف گرمی کے لئے مخصوص ہیں اور بعض صرف درد کو محسوس کرتے ہیں۔

لمسی حسوں کا صحیح مہیج میکانیکی ہوتا ہے، جو سطح جلد کے دبائے یا کھینچنے سے پیدا ہوتا ہے۔ حس حرارت و برودت کے لئے صحیح مہیج حرارت جلد کی ایک خاص مقررہ حد سے کمی یا بیشی ہے۔ یہ حد عضو منتہی کی حالت ماقبل کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے۔ جس درد کا صحیح مہیج جلد کا اور جلد میں جو اعصاب منتہی ہوتے ہیں ان کا ضرر یا احتمال ضرر ہے۔ لیکن بعض نشانات جلد میں ایسے بھی پائے جاتے ہیں جن کے مخصوص تجربات حسی غیر صحیح مہیج سے بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً اگر سردی کے نشانات پر ۴۵ سے ۵۰ درجہ تک کی حرارت کا استعمال کیا جائے تو اس سے گرمی کا حس نہیں بلکہ شدید سردی کا حس ہوتا ہے۔ حسی نشان کو خواہ کسی طرح بھی متہیج کیا جائے، لیکن اگر یہ مہیج کا اثر قبول کریگا تو ہمیشہ ایک ہی طرح کریگا۔ اگر ایک باریک سوئی لمسی نشان میں چھوئی جائے تو اس سے صرف دباؤ یا فشار کا حس ہوتا ہے، کسی قسم کی تکلیف، درد، سوزش وغیرہ مطلق نہیں محسوس ہوتی۔ نیز اگر اسی رقبہ میں گرم یا سرد سوئی چھو دی جائے تو گرمی یا سردی کا بھی مطلق حس نہیں ہوتا، نشانات لمس نشانات گرمی نشانات سردی، نشانات درد، سب کے سب بالعموم بہ اختلاف تناسب جلد کے مختلف حصوں میں ملے جلتے ہوتے ہیں۔ انگلی کے سروں میں خصوصیت کے ساتھ نشانات لمس

زیادہ ہوتے ہیں اور گالوں میں گرمی کے۔ چنانچہ اکثر دیکھا گیا ہے کہ درودھوں میں استری کی گرمی کا اندازہ اس کو اپنے گال کے پاس لیجا کر کرتی ہیں۔ آنکھ کے ڈھیلے میں بیرونی جھلی کا جو حصہ ہوتا ہے، اس میں تقریباً صرف درودھی کے نشانات ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس منہ میں درد کے نشانات بہت کم ہیں اور گال کے بعض اندرونی حصوں میں بالکل بھی نہیں ہیں۔

اس بیان سے حس درد کے لئے خاص خاص رقبے ہوتے ہیں۔ یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ ان رقبوں کے علاوہ دیگر جلدی حس سرے سے ناگوار یا مہلک ہوتے ہی نہیں، بلکہ دیگر جلدی حس بھی خوشگوار یا ناگوار ہو سکتے ہیں، جو ان کی شدت مدت اور دوسرے حالات پر منحصر ہے۔ البتہ حس درد کی خصوصیت یہ ہے کہ قریباً ہمیشہ ناخوشگوار ہی ہوتا ہے۔ اس کی ناخوشگوار سی خاص طور سے مزاحمانہ ہوتی ہے، خاص قسم کی حس میں ایک طرح کی خلش، دکھن یا چھن پائی جاتی ہے۔

لس، سردی، گرمی، اور درد کے نشانات یا مقامات خود اپنے اپنے صحیح مہیجات ہی سے خاص کر اثر پذیر ہوتے ہیں۔ لیکن جلدی حس تمام تر ان ہی پر مبنی نہیں ہوتا ہے۔ جس جگہ تفتیش سے لسی نشانات دریافت نہیں ہوئے وہاں کی جلد میں بھی پھیلی ہوئی ہلکی یا خفیف لمس کی حسیت پائی جاتی ہے۔ مثلاً ایسی جلد رولی کے لمس کو محسوس کر لیتی ہے۔ گراہٹ اور ٹھنڈک کے حس گرمی اور سردی کے حس سے گو ممتاز ہیں لیکن ان کے علاوہ نشانات نہیں ہوتے۔ یہ گرمی و سردی کے مہیجات ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ ان کا نتیجہ نسبتاً کمزور ہوتا ہے۔

جب کسی سطح جلد کے عصبی ریشوں کو اس سے قطع کر دیا جائے، تو اس کا نتیجہ تمام ان حسوں کا بطلان ہوتا ہے، جو اس سطح میں متناہی ہونے والے اعضاء پر منحصر ہوتے ہیں گو اب بھی جلد پر دباؤ ڈالنے سے حس پیدا کیا جاسکتا ہے۔ مگر اس کا باعث ان حسی اعضاء کا نتیجہ ہوتا ہے جو سطح جلد کے نیچے واقع ہیں۔ اور جو اپنے

عصبی ریشے دوسرے سلسلوں یا مجموعوں سے حاصل کرتے ہیں جن کا تعلق عضلات و باطات و مفصل سے بھی ہوتا ہے۔ البتہ اس صورت میں حس درد اور حس لمس پیدا کرنے کے لئے نسبتاً زیادہ دباؤ یا فشار کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن سرورجی گرمی کا حس اس صورت میں کسی طرح نہیں ہو سکتا۔ نیز فشار و درد کے حس کے لئے بھی یہ ضروری ہوتا ہے کہ مہیج جلد سے گزر کر اندرونی ریشوں پر اثر کرے۔ اور جب تک یہ نہیں ہوگا، یعنی مہیج صرف جلد تک محدود رہتا ہے، اور نہ کے ریشوں تک نہیں پہنچتا، اس وقت تک دباؤ یا درد کا کوئی حس نہیں ہوتا۔ ایسی سطح جلد کو اگر چٹکی میں لیکر خوب زور سے مسلا جائے، تو بھی لمس یا درد کا کوئی حس نہ ہوگا۔
یا تکلیف کا کوئی حس نہ ہوگا، بلکہ بعض اوقات تو زور سے دبانے اور چٹکی کاٹنے کو بھی وہ محسوس نہیں کرتا۔

لیکن ہمارے لئے سب سے زیادہ دلچسپ شے ”بجاری“ لمسوں کی مقابلیت ہے، کہ یہ کیونکر اور کس حد تک معلوم ہوتی ہے۔ اس کے سمجھنے کیلئے یہ ضروری ہے کہ مقابلیت کی دو مختلف اور ایک دوسرے سے جدا گانہ اقسام کو علیحدہ کر لیا جائے۔ مقابلیت کی پہلی قسم کا تو اس طرح تجربہ ہوتا ہے کہ معمول سے (جس پر تجربہ کا عمل کیا جا رہا ہے۔ م) سوال کیا جاتا ہے کہ ”بتاؤ تمہاری جلد کے کونے حصہ کو چھوا گیا ہے۔ اس تجربہ کے دوران میں معمول اپنی آنکھیں بند رکھتا ہے اور پھر یا تو ایسی حالت میں (یعنی آنکھیں بند کئے ہوئے) وہ اپنے فاعل کو یہ بتانے کی کوشش کرتا ہے کہ اس کی جلد کے فلاں حصہ کو چھوا گیا ہے۔ یا جسم کے اس حصہ کا جس پر تجربہ کیا جاتا ہے پورا فوٹو موجود ہوتا ہے، اور معمول سے کہا جاتا ہے، کہ آنکھیں کھول کر اس فوٹو پر مقام ملموس کی نشان دہی کر لے۔ اس طرح تجربہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بجاری لمس کی مقابلیت کا اندازہ غیر معمولی طور پر صحیح ہوتا ہے۔ لیکن مقابلیت کی ایک دوسری قسم بھی ہے۔ اس سے ہمارا مقصد لمسی یا دیگر اقسام حس میں باہم ایک دوسرے کی نسبت سے مقام وضع اور سمت

کا اور اک ہوتا ہے۔ یہ مقایست علیحدگی یا فصل کے اور اک کو بھی مستلزم ہوتی ہے یعنی دوہم وقت حصوں میں ایسا امتدادی فاصلہ محسوس ہوتا ہے، جو دونوں کو ایک دوسرے سے متصل و منفصل کرتا ہے۔ دو حصوں کو دو سمجھنا اور ان کے مابین حد کا معلوم کرنا محض ثقیل یا بھاری لمس کی صورت میں ممکن نہیں۔ چنانچہ عصب کو قطع کر دینے کے بعد ایک عرصہ تک ڈاکٹر ہیڈ جلد کے متاثرہ حصہ پر ہم وقت فشاروں میں تھیں نہیں کر سکتا تھا۔ وہ اس کو ایک غیر ممتاز یا پھیلا ہوا مفرد حس معلوم ہوتے تھے۔ لیکن جب دو فشار ایک ساتھ نہیں بلکہ یکے بعد دیگرے جلد کے قریبی حصوں پر عمل میں لائے گئے تو دو معلوم ہوتے تھے۔

پھر منقسم عصب کے ریشے رفتہ رفتہ ٹھیک ہوتے گئے اور مختلف قسم کے جلدی حس کم و بیش علیحدہ علیحدہ پیدا ہوتے گئے، حتیٰ کہ حسیت اپنی معمولی حالت پر عود کر آئی۔ ابتدائی مدارج کے متعلق میں ڈاکٹر ہارز کا بیان نقل کرتا ہوں۔ عمل جراحی کے پینتالیس روز کے بعد درد کے نشانات پہلی بار ظاہر ہوئے۔ اور خود جلد کی سطح و بانے سے بے حس رقبہ میں تکلیف کا حس ہوا۔ ایک سو بارہ روز کے بعد سردی کی حسیت دوبارہ پیدا ہوتی معلوم ہوئی۔ اس کے پچیس دن کے بعد کل متاثرہ رقبہ میں سردی کی حسیت تو پیدا ہو گئی تھی، لیکن گرمی کا ابھی حس نہیں ہوتا تھا، اور بہت ہی کم رقبہ جلد کا ایسا باقی تھا جس میں چبھانے سے تکلیف نہ ہوتی ہو۔ ایک سو ساٹھ روز کے بعد نہایت خفیف لمس کو متاثرہ رقبہ کے ذرا سے حصہ لئے محسوس کیا۔ ایک سو نوے دن کے بعد سردی کا حس سارے متاثرہ رقبہ میں ہو سکتا تھا اور اس روز سے گرمی و سردی کے نشانات میں بڑی سرعت کے ساتھ ترقی ہونے لگی۔ اب ہم ایک ایسے درجہ تک پہنچ گئے ہیں جہاں سے نشانات لمس کی بھی ابتدا ہو جاتی ہے۔ باقی گرمی سردی اور درد کے پہلے ہی خاص طور پر پیدا ہو گئے تھے۔

اس درجہ کے مختلف حصوں میں چند خصوصیات معلوم ہوئیں جو بھاری

یا ثقیل دباؤ اور ایک دوسری حیثیت جو بعد میں پیدا ہوئی (جس کا نام حیثیت تفصیلی رکھا گیا ہے) دونوں سے جدا گانہ ہیں۔ اس درجہ کے جلدی تجربات تنہی کے نام سے مشہور ہیں۔ ان کی وجہ امتیاز کچھ تو ہیج کے وہ خاص طریقے ہیں، جن پر یہ مبنی ہوتے ہیں اور کچھ خود ان کی ذاتی نوعیت۔ لمسی حوصلوں کا منشا و مبنی خود جلد ہی ہوتی ہے نہ کہ وہ دباؤ یا فشار جو اس کی تہ کے ریشوں پر پڑتا ہے۔ یہ لمسی حس جلد کے صرف بالدار حصوں پر پیدا ہوتے ہیں، اور ان کا باعث محض وہی نشانات ہوتے ہیں جن کا بالوں سے تعلق ہے۔ اگر بالوں کو مونڈ دیا جاتا ہے تو یہ نشانات ہیج نہیں ہوتے۔ گرمی و سردی کا حس، صرف ان کے مخصوص نشانات سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ نشانات شدت سے رد عمل کرتے ہیں یہاں تک کہ شدت حس کا انحصار ہیج کی شدت پر نہیں بلکہ اس مٹھی عضو پر ہوتا ہے، جو ہیج پذیر ہوتا ہے۔ لیکن یہ صرف تیز سردی یا گرمی ہی کی صورت میں رد عمل کرتے ہیں۔ باقی معمولی درجہ کی گرمی یا سردی میں یہ بس رستے ہیں۔ گرمی کے نشانات، ۳۴ درجہ سے کم پر کبھی رد عمل نہیں کرتے اور نہ سردی کے ۲۴ درجہ سے زیادہ پر۔ جلد کے تنہی حس بالعموم جدا گانہ حسی نشانات کے امتحانی اعضاء کے ہیج سے پیدا ہوتے ہیں۔ لمسی حوصلوں کی صورت میں ان نشانات کا بالوں سے تعلق بھی ضروری ہے۔

بمکان ذاتی خصوصیت کے تنہی حس عضوی حوصلوں کی نوعیت رکھتے ہیں۔ یہ نسبتاً شدید اور نمایاں طور پر ناخوشگوار ہوتے ہیں۔ ان میں امتدادیت تو ہوتی ہے، مگر مقامیت کی دونوں صورتیں بہت ہی ابتدائی درجہ میں ہوتی ہیں۔ متاثر حصہ جلد کی طرف حس کی جو نسبت کی جاتی ہے، وہ بہت وضاحتی اور غیر صحیح ہوتی ہے۔ باقی اضافی یا نسبتی مقامیت جس سے وضع و جہت وغیرہ کی باہمی نسبتوں کا حس ہوتا ہے۔ م، جو ادراک فصل و غلج کی پرستش ہوتی ہے وہ تو بالکل ہی نہیں ہوتی۔ حس بالعموم ہیج حصہ سے منسوب نہیں کئے جاتے بلکہ اس سے ایک دو حصہ کی جانب، مثلاً بازو میں اگر کوئی چیز چھوئی جاتی ہے تو اس چھین کا مطلق حس نہیں ہوتا بلکہ اس سے انگوٹھے میں ایک قسم کا درد ہونے لگتا ہے۔

اس قسم کا نامستعین پھیلاؤ یا انتشار اور غلط مقام کی جانب انتشار اس جھنجھٹا ہٹ میں بھی ہوتا ہے جو بالدار رقبہ کے بالوں کو چمکے سے چھوٹے یا مس خفیف سے پیدا ہوتا ہے۔ سردی و گرمی کے نشانات کے پہنچ سے بھی اسی قسم کے حس پیدا ہوتے ہیں۔

سب سے زیادہ دیکھنے والے اس قوت کی ناکامی ہے جس سے ہم اضافی مقامیت کا ادراک کرتے ہیں، یعنی وہ قوت جو ہر وقت لمبوں میں تمیز کرتی ہے اور ہم ایک دوسرے کی نسبت سے ان کے اضافی مقام بہت و فصل معلوم کرتے ہیں۔ محض تین حسیت میں علیحدگی یا فصل کا ادراک تقریباً بالکل مفقود ہوتا ہے۔ وہ ہر وقت حس علیحدہ علیحدہ محسوس نہیں ہوتے اور نہ ان کے مابین کسی قسم کے فصل کا پتہ چلتا ہے۔ تین حس کی امتدادیت بہت ہی مبہم ہوتی اور ذاتاً اس سے بہتر ہونے کے ناقابل معلوم ہوتی ہے۔ یہ ایک غیر متعین پھیلاؤ پر مشتمل ہوتی ہے جس کے اجزاء کے مابین تفصیلی امتیاز نہیں ہو سکتا، اس کا کوئی متعین خاکہ یا شکل نہیں ہوتی۔ اس لحاظ سے تین حس اُن حسوں کے مشابہ ہوتے ہیں جو بھاری دباؤ سے تھکے ریشوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن محض تین حس میں مقام پہنچ معلوم کرنے میں بھی ناکامی ہوتی ہے۔ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ جب عصب منقسم کے ریشوں کے نزدیک منہ کے ساتھ تین حس درجہ گہری حسیت پر طاری ہوتا ہے تو اس سے ادراک مقامیت کی جو کچھ قوت تھکی وہ بھی زائل ہو جاتی ہے۔ حالتِ قبل کی خصوصیات کو حالتِ مابعد باطل کر دیتی ہے۔

ابتدائی ظہور میں تفصیلی حسیت جلد کے ایک چھوٹے سے مثلث ٹکڑے تک محدود تھکتی۔ اس چھوٹے سے رقبہ میں کوئی تین حس نہیں ہو سکتا تھا۔ معمول کو اس رقبہ میں گہرے درد و فشار کا حس ہو سکتا تھا، لیکن بالوں کے مس سے جو مبہم جھنجھٹا ہٹ پیدا ہوتی ہے اس کا اس کو حس نہیں ہوتا تھا۔ گرمی و سردی کے نشانات سے حرارت و برودت کے احساسات بھی نہیں پیدا ہوتے تھے۔ اس تین حسیت کی جگہ اور گہری حسیت کے علاوہ سطحی یا بالائی لمبوں کی ایک نازک امتیازی حسیت موجود تھکتی، جو بالوں کے وجود پر موقوف نہ تھکتی۔ ٹھنڈک اور گرما ہٹ کا بھی حس پیدا

ہو سکتا تھا۔ لیکن ۲۶ اور ۲۷ مستی درجات کے درمیان تہجات سے۔ مقامیت و اختیار کی قابلیت و صحت انتساب کے لحاظ سے یہ تجربات لمس اور حرارت و پروت بالکل ایسے ہی تھے جیسے کہ معمولاً جلد کے ہونے ہیں۔ معمولی طور سے مٹیج حصہ کو بنا سکتا اور اس کا نام لے سکتا تھا۔ علاوہ بریں اب وہ پہلی بار دو جلدی حسوں میں اس طرح اختیار کر سکتا ہے کہ دونوں کے مابین ایک فصل ہے اور دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں۔ وہ اس علیحدہ کی اضافی وضع سمیت کا ادراک کر سکتا تھا۔ اس لئے حسیت کی اس شکل کا نام تفصیلی، یعنی امتیازی قرار دیا۔ تجربہ یا عمل جراحی کے اثرات سے اس حد تک افادہ کے بعد اب معمول کی کیفیت یہ ہے کہ تینہی حسیت تقریباً سارے متاثرہ رقبہ میں عود کر آئی ہے لیکن تفصیلی نہیں۔ تفصیلی حس صرف ایک چھوٹے سے رقبہ میں پائے جاتے ہیں جس میں وہ تینہی حسوں سے علیحدہ ہیں، اور اس وجہ سے ان کی علیحدہ جانچ ہو سکتی ہے۔ لیکن کامل افادہ کے لئے یہ ضروری تھا کہ تینہی حسیت تو صرف چھوٹے سے مثلث رقبہ میں پیدا ہو اور تفصیلی حسیت باقی تمام متاثرہ رقبہ میں عود کر آئے۔ چنانچہ یہ دونوں عمل آہستہ آہستہ واقع ہوئے۔

اضافی مقامیت کی قوت اور لازماً اضافی وضع، شکل اور سمت کا سمجھنا اس بات کو متفقہ ہے کہ تفصیلی حسوں کا نظام لازمی طور پر موجود ہو۔ لیکن کیا محض تفصیلی حسوں کا وجود دیگر امور کے بغیر خود کافی ہو سکتا ہے؟ اس مسئلہ کے متعلق واقعات کا ایک اہم مجموعہ روشنی میں آچکا ہے۔ میری مراوان بیمار یوں سے ہے جن میں وہ اعصاب خراب یا متاثر ہو جاتے ہیں، جو بلب اور ریڑھ سے گزر کر دماغ کو جلد یا آلات حرکی سے ملتے ہیں، یہاں بھی ڈاکٹر ہیڈ کا کارنامہ نہایت اہمیت رکھتا ہے۔ اس لئے بہت سے ایسے مریضوں کی حالت کا تجربہ کیا جن کے ہاتھ یا پاؤں کسی عضو کی سطح کے ادراک علیحدگی سے بہت خراب ہو گئے تھے، گو اور باقی تمام جلدی حس بدستور قائم تھے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ ادراک مقامیت کی اس کامی کے ساتھ ان عضلات و باطات و مفاصل کے حس بھی ہمیشہ مفقود ہو جاتے ہیں، جن پر کہ متاثرہ عضو کے متغیر اوضاع و حرکات کا ادراک منحصر ہے۔ ان حرکی حسوں

کی غیر موجودگی میں مریض بے دیکھے ہوئے اپنی جلد کے ٹموس حصہ کا نام بتا سکتا تھا، مگر جب اس حصہ کی طرف اشارہ کرنے کو کہا جاتا، تو اس میں اس کو اس عضو کے معلوم کرنے میں وقت پیش آتی لیکن اگر اس کو ٹٹولنے کی اجازت دیدی جاتی تھی تو وہ اس کے قریب پہنچ جاتا تھا اور بعض اوقات ٹھیکہ مقام کو بھی چھو کر بتا دیتا۔ ڈاکٹر ہیڈ کا خیال ہے کہ ایسی صورتوں میں اور اس مقامیت بہت زیادہ خراب نہیں ہوتا۔ ابتدا میں جو وقت عضو کے معلوم کرنے میں ہوتی ہے، اس کا سبب ظاہر ہے کہ عضلات رباطات و مفصل کے ان حصوں کی غیر موجودگی ہے جو اس کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔

ایک مریض ایسا تھا جس کو بے دیکھے اپنے اعضا کی وضع کا حس نہیں ہوتا تھا، اس پر مندرجہ ذیل تجربہ کیا گیا۔ مریض کو بستر پر لٹا دیا گیا اور اس کی ٹانگوں کو ایک وضع پر پھیلا کر پہلے اس کو دیکھنے کی اجازت دی گئی، پھر آنکھوں کو بند کر دیا گیا اور اس کے تلوں پشت پا اور گھٹنے سے ذرا نیچے کو کے بعد دیگرے چھوایا۔ اس کا کیا پتہ مریض سے سوال کیا گیا کہ کس نقطہ کو مس کیا گیا ہے؟ اگرچہ روئی سے مس کیا گیا تھا، لیکن اس نے ہر حالت میں جوابات صحیح دیے۔ مریض کی آنکھیں ہنوز بند تھیں کہ اس کی ٹانگہ کو بالکل ایک دوسری وضع میں تبدیل کر دیا گیا، جس کا اس کو مطلق حس نہیں ہوا، بلکہ اس کو یہی یقین تھا کہ میری ٹانگیں اسی طرح ہیں۔ تاہم جوابات اب بھی صحیح دیتا تھا، کہ کس مقام سے مس کیا گیا ہے، لیکن جب اس سے کہا گیا کہ اس مقام کو ہاتھ رکھ کر بتائے تو بچا ردِ ادھر ادھر ہاتھ مارتا تھا لیکن ٹانگہ نہ ملتی تھی۔ اپنے اعضا کی وضع کا حس نہ ہونے کے ساتھ اس میں ایک اور خرابی بھی تھی کہ اگر پرکار کے سروں کو بوقت واحد اس کی سطح جلد سے مس کیا جاتا، تو ان میں تمیز نہیں کر سکتا تھا۔ بائیں ٹانگہ کی خارجی سطح پر پندرہ سینٹی میٹر کے فاصل سے پرکار کی سوئیاں مس کی گئیں تو وہ تمیز نہ کر سکا اور بائیں ران پر جس میں کہ پرکار کی سوئوں ۲۰ سینٹی میٹر فاصل تھا اس میں بھی تمیز نہ کر سکا۔ اسی قسم کے مریضوں کے دیگر جلدی حصوں کا تجربہ کیا گیا

تو اس اضافی مقامیت کے اور اک کے علاوہ اور کسی قسم کا فرق نہیں ثابت ہوا۔
 مذکورہ بالا بیان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ محض لمسی احساس باوجود
 طرح کچل ہونے کے اور اک علیحدگی کی علت نہیں بن سکتا۔ لیکن اب سوال یہ پیدا
 ہوتا ہے کہ اور اک علیحدگی کی اور کونسی علت ہو سکتی ہے۔ ڈاکٹر ہنڈ کے نزدیک
 اور اک علیحدگی کا فقدان اعضائے خارجی کی وضع و حرکت کی بے حسی کے ساتھ
 جو جمع ہوتا ہے اس کی توجیہ صرف علم عضویات کے رو سے ہو سکتی ہے۔ یہ
 فرض کرتے ہیں کہ اس امتیاز کے عصبی ریشے بھی اعصاب داخلی کی طرح فقار میں
 سے گزرتے ہیں۔ یہی اعصاب داخلی عضلات و مفاصل کے احساس کا باعث
 ہوتے ہیں۔ جب یہ اعصاب خراب ہو جاتے ہیں تو ان کے ساتھ امتیازی
 عصبی ریشے بھی تنگ ہو جاتے ہیں۔ اور عضلات و مفاصل کے احساسات کے
 فقدان کے ساتھ پرکار کی دوسوئیوں کے مس کی تمیز جاتی رہتی ہے۔

لیکن میں اس بیان کو تسلیم نہیں کر سکتا۔ اس میں اعصاب داخلی سے
 وہ فعل منسوب کیا جاتا ہے جو اور کسی جگہ وہ پرگز انجام نہیں دیتے۔ اس جگہ انکے
 متعلق فرض کیا جاتا ہے کہ وہ کسی خاص احساس کا باعث نہیں ہوتے بلکہ ان
 سے انسان صرف دو احساسوں کے مابین امتیاز کرتا ہے اصل مفروضہ اس میں
 یہ ہے کہ ان اعصاب داخلی کے علاوہ جس سے لمسی احساس ہوتا ہے۔ ایک
 اور عصبی ریشوں کا سلسلہ ہے اس سے لمسی احساسات میں امتیاز ہوتا ہے اور
 ان کے باہمی تعلقات معلوم ہوتے ہیں۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ پردہ چشم
 میں جو عصبی ریشے ہیں ان سے نیلے اور زرد کا احساس ہوتا اور ان کے علاوہ اور
 عصبی ریشے ہیں جو نیلے اور زرد کے مابین امتیاز کرتے ہیں۔ اعصاب داخلی کے
 متعلق ہم کو جو کچھ علم ہے اس کی بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ عضویات اور نفسیات
 میں اس قسم کا اضافہ محض لغویت ہے۔ اس قسم کے نظریہ کو ہم حالت مجبوری کے
 سوائے اور کبھی تسلیم نہیں کر سکتے۔

اس سے بہتر اور حقیقت سے قریب تر توجیہ ڈاکٹر فارسٹر کرتے ہیں۔
 ان کے نزدیک احساسات عضلات و مفاصل ہی کا وجود اور اک علیحدگی کا باعث

ہوتا ہے۔ یہ توجیہ اس نظریہ کے بھی مطابق ہے جو ادراک مکانی کے ارتقا کے بابت پیش کی جاتی ہے اس کے علاوہ اور وجوہ بھی ہیں جن کی بنا پر ماہرین نفسیات اس کو تسلیم کرتے ہیں۔ آگے چل کر انشاء اللہ ہم ان پر تفصیل کے ساتھ بحث کریں گے۔

مذکورہ بالا توجیہ کے ساتھ یہ بھی خیال کیا جاتا کہ ادراک علمی کی کما باعث کلیتہً احساسات ہی نہیں کسی حد تک اس کا انحصار مخصوص معنی پر بھی ہے جو مسک و محاکات سے حاصل ہوتے ہیں۔ تجربات ماضی ایک قسم کا میلان پیدا کر دیتے ہیں۔ یہ اس وقت پیدا ہوا ہوگا جب نقاط میں فرض کر لیجے ۱ و ۲ کے درمیانی فاصل کو آہستہ آہستہ ہاتھ سے معلوم کیا گیا ہوگا اور نتیجہ برابر ۱ سے ۲ ب سے ۲ میں گزر رہا ہوگا۔ اس وجہ سے اب جو ۱ و ۲ کو ایک ساتھ چھوا جاتا ہے تو وہی میلان دوبارہ متاثر ہو جاتا ہے۔ اس قسم کے تجربات میں وہ سب سے زیادہ اہم ہیں جو اعضائے خارجی کی فعلی حرکت سے پیدا ہوتے ہیں۔ جس جگہ مہیج عمل کرتا ہے اس کو حرکت دیکھائی ہے اور اس طرح تدریجاً احساس کی متفان علامت بدلی جاتی ہے۔ مثلاً میں اپنی انگلی یا ہاتھ کو مینر کی سطح پر پھیرتا ہوں لیکن فعلی حرکت کے تجربہ میں علامت مقامی کے تغیر کے لمسی احساسات کے ساتھ عضلات متفان کے احساسات کا بھی ایک جز شامل ہوتا ہے۔ یہ احساسات بھی اپنا میلان چھوڑتے ہیں۔ اب آئندہ مہیج سے جو احساسات پیدا ہوتے ہیں ان کے خصوصی معنی کے ساتھ اس میلان کا تہیج بھی شامل ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں اس عضو خارجی کی وضع سے عضلات و مفاصل کے احساسات پیدا ہوتے ہیں۔ یہ عمل انتلاف میں داخل ہو جاتے ہیں اور تجربات ماضی کے احیا کی اگر علت غائی نہیں تو اس کا ایک اہم جز ضرور ہوتے ہیں۔ اس مقام پر غالباً ہمارے مسئلہ کا حل ملے گا۔ اگر موجودہ عضلات و مفاصل کے احساسات تجربات ماضی کے آثار کے تہیج میں اس قدر حصہ لیتے ہیں اور انہی نشانات کے تہیج پر ادراک علمی کی انحصار ہے تو ظاہر ہے جب یہ احساسات نہ ہوں گے تو ادراک علمی بھی قریباً معدوم ہو جائیگا۔

لہذا ثابت ہو گیا کہ جلدی احساسات کو اگر ان کے مخصوص معنی سے علیحدہ کر لیا جائے تو وہ نسبتی مقایست کے ادراک کی کامل علت نہیں ہو سکتے لیکن اس

میں شک نہیں کہ اصلی اہمیت انہی احساسات کو حاصل ہے تجربہ شاہد ہے اگر جلدی حسیت اور اک علیحدگی کے ساتھ خصوصی مناسبت نہیں رکھتی تو اور اک علیحدگی مطلقاً ہوتا ہی نہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ تفصیلی تجربات کے سوائے اور اک علیحدگی نہیں ہوتا۔ اور یہ عمیق و پیچیدہ تجربات سے علیحدہ ہوتے ہیں۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ اور اک علیحدگی کے لئے مختلف اعضا کی حسیت کے لحاظ سے کم از کم فصل مختلف ہے۔ دو احساسات کے مابین یہ کم سے کم فصل فاصلہ باہمی کہلاتا ہے۔ نوک زبان کے لئے فصل باہمی اسنٹی میٹر ہے انگلی کے سرے کے لئے ۱۰ اسنٹی میٹر ہے۔ سر بیینی کے لئے ۷ اسنٹی میٹر ہے۔ ہونٹوں کی داخلی سطح کے لئے ۲ اسنٹی میٹر۔ گردن کے لئے ۴ اور بازو و یاران کے لئے ۸، ۶ اسنٹی میٹر ہے۔ اس لحاظ سے نوک زبان ران اور بازو سے ساٹھ گنا زیادہ قوت امتیاز رکھتی ہے اس ذیل میں ہم کو اس قدر اور اضافہ کرنا ہے کہ ہم وقت مس کے دو حصوں کا باہمی فصل یا بعد سطح جلد کے مختلف ذی حس حصوں میں مختلف محسوس ہوتا ہے۔ اگر دو سطح جلد کے دو نقطوں سے خطوط متوازی کھینچو، تو ان کا فاصلہ ہر جگہ مساوی نہ محسوس ہوگا، بلکہ بعض حصوں میں تو ایسا معلوم ہوگا کہ یہ خطوط ایک دوسرے سے قریب ہوتے جا رہے ہیں، مثلاً چہرے سے نیچے کی جانب دو متوازی خطوط اس طرح ہم کھینچیں کہ منہ ان کے درمیان میں پڑے، تو جس شخص پر یہ تجربہ کیا جائیگا اس کو منہ کے قریب ایسا معلوم ہوگا کہ دونوں خطوط میں فصل بڑھنے لگا ہے۔ اور منہ کو ان خطوط نے بیضوی شکل کے اندر لے لیا ہے۔ یہی نتیجہ اس وقت بھی نکلتا ہے جبکہ دو جدا گانہ نقطوں کو مس کرنے کے بجائے ایک ہی ستر خط یا سطح کو مس کیا جائے۔ خط کو خط اور اک کرنے کے لئے کم از کم جو لمبائی درکار ہے وہ اس فصل و پیمیزی سے کم ہوتی ہے، جو دو نقطوں کے مابین اور اک فصل یا علیحدگی کے لئے ضروری ہے۔ لیکن اس حالت میں خط کی سمت سمجھ میں نہیں آتی۔

جو سطح جلد سے مس کرتی ہے اس کی شکل کا اور اک اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ رقبہ لمبوس کی وسعت اور اک فصل یا علامہ کی دہیز سے نمایاں طور پر زیادہ ہو، نوک زبان کو دائرہ کے حص کے لئے یہ ضروری ہے کہ دائرہ کا قطر کم از کم ۳/۳ ملی میٹر ہو۔ حالانکہ اور اک علامہ کی لئے دہیزی فصل صرف ارا ملی میٹر ہے۔ ایک ہی رقبہ کی جلد میں بہ نسبت طول کے عرض میں مقامی امتیاز زیادہ ہوتا ہے۔ یعنی عضو کی لمبان کے مقابلہ میں چوڑائی میں زیادہ حس ہوتی ہے۔ شکل کے سمجھنے میں اس سے فرق واقع ہوتا ہے۔ ایک گول ٹی کو اگر جلد پر دبایا جائے تو وہ عرضاً بیضوی محسوس ہوتی ہے۔ اور اگر فی الحقیقت بیضوی شے (جس کا لمبان جلد کی لمبائی کے ٹیخ پر ہو) دبائی جائے تو ممکن ہے وہ گول معلوم ہو۔

ایک اور بات جو کچھ نظری اہمیت رکھتی ہے یہ ہے کہ اگر جلد کے دو نقطوں (۱ اور ۲) کو ایک ساتھ پر کار کی سوئیوں سے مس کیا جائے، تو ان کا باہمی فصل بہ مقابلہ اس کے زیادہ معلوم ہوتا ہے، کہ ایک ہی سوئی کو ۱ سے ۲ تک تیزی سے چلایا جائے۔ جس قدر یہ سوئی تیزی سے حرکت کرے گی، اسی قدر فاصلہ کم معلوم ہوگا، اور جس قدر یہ سوئی آہستہ آہستہ حرکت کرے گی، اسی قدر فاصلہ زیادہ معلوم ہوگا۔ اگر بہت ہی آہستہ حرکت کرے تو ممکن ہے اس سے بھی زیادہ فصل معلوم ہو جتنا ادب کے ایک ساتھ مس کرنے میں معلوم ہوتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حرکت کے واقعی تجربات اور اک فصل میں بھی دخل رکھتے ہیں، جس سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ اختلاف سے ان تجربات کا احیاء اس وقت اہم ہوتا ہے جب واقعی تجربات موجود نہیں ہوتے۔ ایک اور واقعہ جس سے صاف طور پر یہی نتیجہ نکلتا ہے، یہ ہے کہ جس قدر کوئی عضو ٹٹولنے کی فعلی حرکات میں کم یا زیادہ مستعمل ہوگا، اسی قدر اضافی مقابلیت کی قوت اس میں کم یا زیادہ ہوگی۔ مثلاً انگلی کے سروں کو ٹٹولنے کی بہت زیادہ مشق ہے اسی لئے ان میں مقامی امتیاز کی قوت بھی بہت عمدہ ہے۔ بخلاف شانہ اور پشت کے (جن کو ٹٹولنے کا بہت ہی کم کام پڑتا ہے) کہ ان میں صورت برعکس ہوتی ہے۔

۲۔ حرکی حس | اس عنوان کے ماتحت ہم تمام ان حسوں کو رکھتے ہیں، جو بلحاظ

نوعیت عضوی نہیں ہیں، بلکہ ان داخلی مہیجانات کے تابع ہیں، جو اعضاء حرکت (مفاصل، رباطات، و عضلات) کے عصبی سہروں سے دماغ میں جاتے ہیں۔ ان کو حرکت کی اس لئے کہتے ہیں کہ ان کا صحیح مہیج اعضائے حرکت کے تغیر پذیر حالات ہوتے ہیں۔ بعض اوقات یہ حس عضلی بھی کہلاتے ہیں۔

ان تجربات کے اصل مقصد یا کام کی طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے۔ ان کے ذریعہ سے ہم کو ایسی صورتوں میں اپنے جسم اور اعضا کی وضع و حرکت کا علم ہوتا ہے، جن کی توجہ لمس و بصر سے نہیں ہوتی۔

ہمارے جسم اور گرد و پیش کی اشیاء اور خود اس جسم کے مختلف حصوں میں باہم جو مکانی علاقہ ہوتے ہیں، معمولاً ہم ان کا کچھ نہ کچھ بصری ادراک رکھتے ہیں۔ علاوہ ان کے جلدی حس جن کا ہم کو ہر وقت تجربہ ہوتا رہتا ہے، یہ اپنے اکتسابی معنی کے ساتھ ملکر معمولاً ہم کو اپنے اعضا کی شکل، صورت اور قد و قامت اور اجزائے جلد کی باہمی وضع و نسبت کا ادراک کراتے رہتے ہیں۔ چنانچہ اگر ایک ہاتھ دوسرے ہاتھ کو چھوتا ہے، تو لمبی حس کی بنا پر ہم کو علم ہو جاتا ہے، کہ جسم کے اور حصے نہیں بلکہ دونوں ہاتھ ہی ایک دوسرے سے مس کر رہے ہیں، گو کہ عضلات، رباطات و مفاصل بھی اس میں مدد دیتے ہیں۔ علیٰ ہذا اس امر کا بھی ہم کو حس ہوتا ہے، کہ دونوں ہاتھوں کے کونے حصے باہم مس کر رہے ہیں۔

لیکن جب نہ ہم دیکھ رہے ہوں اور نہ جسم کا ایک حصہ دوسرے کو مس کر رہا ہو تو اس وقت اس قسم کے اسباب اعضا کی اوضاع و حرکات کے معلوم کرنے میں ناکام رہتے ہیں۔ مثلاً اگر آنکھیں بند ہوں تو ان اسباب سے پتا نہیں چل سکتا کہ ہمارا ہاتھ کس وضع میں ہے، آیا سامنے پھیلا ہوا ہے یا ایک طرف کو مڑا ہوا ہے یا سر کے اوپر اٹھا ہوا ہے۔ اسی طرح چلنے کے لئے پاؤں اٹھا یا جاتا ہے تو اس کی حالت کا بھی علم نہیں ہو سکتا۔ اندھیرے میں ہم ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ کی جس انگلی کو چاہیں چھو سکتے ہیں، ظاہر ہے کہ اسباب بالا اس کی توجہ بھی نہیں کر سکتے۔ دراصل ان حالتوں میں ہم عضلات و مفاصل اور رباطات کی حیثیت سے کام لیتے ہیں۔

حرکی حس وزن و مزاحمت کے سمجھنے میں بھی بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔
 دباؤ کے حس اور ان میں بھی خصوصیت کے ساتھ جو گہری حسیت سے تعلق رکھتے
 ہیں کسی حد تک وہ اس کام کو انجام دیتے ہیں۔ لیکن عضلات، مفاصل و رابطات
 کے مختلف المدارج کھینچاؤ سے، جو حس پیدا ہوتے ہیں ان سے اندازہ کی صحت
 بہت بڑھ جاتی ہے، مثلاً جب کسی وزن کو ہاتھ میں لیکر اوپر نیچے کروٹو کھینچاؤ کے
 ان حسوں کی بنا پر وزن کا اندازہ اس وقت ہی ہو سکتا ہے جب جلد بالکل
 بے حس ہوتی ہے۔ لیکن جب ہاتھ بالکل بے حس ہوتا اور حرکی و لمسی حس دونوں
 باطل ہو جاتے ہیں تو ٹکے اور بھاری میں بالکل تمیز نہیں ہو سکتی، بجز اس کے
 کہ شے کی ظاہر شکل دیکھ کر نتیجہ نکالا جائے۔

اگر اپنے اعضا کو ہم خود حرکت نہ دیں، بلکہ کوئی اور ان کو حرکت دے
 یا عضلات میں برقی رو دوڑا دی جائے، جو ان کی حرکت کا باعث ہو، تو بھی تغیر
 وضع اور مزاحمت کے ادراک پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ دونوں میں فرق اسی قدر
 ہوتا ہے کہ پہلی صورت میں ہم حرکت کو اپنے ارادہ کا نتیجہ سمجھتے ہیں اور دوسری
 میں اس کو غیر ارادی جانتے ہیں۔ جن امراض میں کسی عضو کے عضلات، مفاصل
 و رابطات کی حسیت زایل ہو جاتی ہے، ان میں مریض کو حرکت کے ارادہ کا تو
 علم ہوتا ہے، لیکن اگر انکے بند ہوں تو وہ یہ فیصلہ نہیں کر سکتا کہ آیا حرکت عمل
 میں بھی آئی یا نہیں۔ ایسی صورتیں وہ صرف ارادہ پر اعتماد کرتا اور سمجھتا ہے، کہ
 واقفاً حرکت عمل میں آگئی ہے، (کیونکہ وہ ارادہ کر چکا ہے) خواہ فی نفسہ ایسا نہ ہو
 ہو۔ مثلاً ایسا مریض اگر اپنے ہاتھ یا پاؤں کو ہٹانا چاہتا ہے، تو گو اس عضو کو کوئی
 پکڑے بھی ہو، تاہم وہ اپنے نزدیک یہی سمجھتا ہے، کہ جو تغیر وہ چاہتا تھا، وہ
 واقفاً عمل میں آگیا ہے۔

ایک زمانہ میں یہ خیال تھا کہ فعلی حرکات میں ایک خاص قسم کا حس
 ہوتا ہے۔ جو عضلات، مفاصل و رابطات کے داخلی تہیجات پر نہیں، بلکہ براہ راست
 ان عصبی تہیجات پر مبنی ہوتا ہے جو دماغ کے حرکی رقبوں سے عضلات کی جانب آتے ہیں۔ فی زمانہ اس
 کے وجود کا عام طور سے انکار کیا جاتا ہے، حال کی تحقیق کی رو سے یہ خیال صحیح ثابت

ہوا، کیونکہ غشاء دماغ کے حرکی رقبوں کو جب براہ راست برقی رو سے مس کیا گیا تو ان سے کسی قسم کا حس رونما نہیں ہوا۔ حالانکہ ان سے ذرا نیچے جن رقبوں میں کہ درآورا عصاب جلد اور حرکی اعضا سے آکر ملتے ہیں ان میں اس طریق سے حس پیدا کیا جاسکتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ مفروضہ جس کسی ایسی نئی شے کی توجیہ نہیں کرتا جو اس کے بغیر نہ ہو سکتی ہو۔ ارادہ کی توجیہ کے لئے اس کی ضرورت نہیں، کیونکہ ارادہ جس کی کوئی صنف نہیں، نہ اس سے حرکت کے لئے کوشش کرنے یا کوشش کر چکنے کے شعور کی توجیہ میں کوئی کام نکلتا ہے، کیونکہ یہ شعور، حرکی حصوں کی (جو حرکت کے واقعی وقوع کو بتاتی ہیں) عدم موجودگی میں بھی پایا جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ حرکت کی کوشش کرنے سے قبل مطلوبہ نتیجہ کی توقع ضرور پائی جاتی ہے لیکن محض خیالی توقع کافی ہے۔ غالباً اس قسم کی خیالی توقع ہمیشہ عضلات، رابطات و مفاصل کے ان تجربات کے نتیجے میں ہونے کو مستلزم ہوتی ہے، جو کسی عضو کی حرکات سابقہ کی بنا پر قائم ہو چکے ہیں۔ علاوہ ازیں بصری وغیرہ حسی تجربات کی حیثیت سے بھی معمولاً نتیجہ کی کچھ نہ کچھ پیش بینی ہو جاتی ہے جو حرکی حیثیت سے قطعاً تعلق نہیں رکھتی ان اسباب کے ہوتے ہوئے ایک بالکل نیا حس تجویز کرنا، جو دماغ سے پہلے حرکی کے عضلات کی جانب آنے پر مبنی ہو بالکل غیر ضروری ہے۔

جب انسان مفلوج عضو کو حرکت دینے کی کوشش کرتا ہے تو اس کو حرکی ہی کا احساس پیدا ہو سکتا ہے، حالانکہ خود عضو حرکت نہیں کر سکتا اور اس وجہ سے کسی قسم کا حرکی حس پیدا نہیں ہوتا لیکن دو باتوں کو ایک ساتھ لیکر اس کی توجیہ ہو سکتی ہے (۱) مریض کو حرکت کی کوشش کا تجربہ ہوتا ہے۔ (۲) اس کوشش کی وجہ سے ایسے عضلات میں کھچاؤ پیدا ہوتا ہے جو کو عضو مفلوج سے کوئی تعلق نہیں رکھتے تاہم حرکی حس کا تجربہ ہوتا ہے۔ انسان جب حرکت کی کوشش کرتا ہے تو یہ کوشش ایک ہی عضلہ یا عضو تک محدود نہیں رہتی، بلکہ جسم کے اور حصوں کو بھی متاثر کرتی ہے۔ مقابل کے حصے یا نظام تنفس کے عضلات عموماً اس سے متاثر ہوتے ہیں مثلاً جب ہم کسی وزن کو اٹھاتے ہیں تو حجرہ بند ہو جاتا ہے۔ شکمی عضلات اور حجاب عاجز سکڑ جاتے ہیں۔ ان مختلف اعمال کی بنا پر جو تجربات ہوتے ہیں انکی

بنا پر یہ خیال ہوتا ہے کہ حرکت مطلوب ہوگئی گو کہ فی نفسہ نہ ہوئی ہو۔
 یہ نہ فرض کر لینا چاہئے کہ حرکی حس عموماً جو خبر دیتے ہیں وہ انھیں خود حصول
 کے وجود اور ان کی نوعیت پر منحصر ہوتی ہے بلکہ اس کے برخلاف یہ کام دراصل
 اکتسابی معنی کا ہے جو ان کو تجربات لمس و بصر کی محبت سے بوجہ اختلاف حاصل ہو جاتے
 ہیں۔ اول تو ہم کو اپنے جسم اور اعضا کی شکل و صورت قد و قامت اور جلد کے مختلف
 حصوں کی، ایک دوسرے کی نسبت سے، وضع اور فاصلوں کی واقفیت محض عضلات
 و باطات و مفاصل کی حسوں کی بنا پر نہیں ہوتی۔ درحقیقت ہم کو اپنے جسم کے مکانی
 علائق کا ادراک کچھ تو ان تجربات سے ہوتا ہے جو جلد کے مختلف حصوں کے آپس میں
 مس کرنے اور ایک دوسرے کے ٹٹولنے سے پیدا ہوتے ہیں، مثلاً میں دونوں
 ہاتھوں کو ملتا ہوں یا ایک ہاتھ کو چہرے یا پاؤں پر رکھتا ہوں، اور کچھ جسم اور اس کے
 حصوں کو متحرک و ساکن دونوں حالتوں میں دیکھتے رہنے سے حاصل ہوتا ہے۔
 اب حرکی حس، جو عضلات و مفاصل و باطات سے پیدا ہوتے ہیں
 چونکہ ہمیشہ ان جلدی و بصری تجربات کے ساتھ رہتے ہیں۔ اس لئے نتیجہ یہ ہوتا ہے
 کہ جب ہم ایک کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو دوسرے کی طرف بھی لازمی طور سے
 متوجہ ہونا پڑتا ہے۔ مثلاً دونوں ہاتھوں کو ایک دوسرے سے ملنے سے بہت
 سے تذبذبی تجربات مس پیدا ہوتے ہیں، ہر مس کے ساتھ تجربہ حرکی کے وہ تغیرات
 پائے جاتے ہیں جو کہنی، کلائی یا دونوں کے عضلات و مفاصل و باطات سے
 پیدا ہوتے ہیں۔ علیٰ ہذا اگر ہاتھوں کی طرف دیکھ رہے ہوں تو جیسے جیسے انکا
 بصری انحصار ساحت بصر میں اپنا مقام بدلتا ہے، اسی کے مطابق تجربہ حسی میں
 اعضائے حرکت کی بنا پر تغیرات کا سلسلہ رونما ہوتا ہے۔ چنانچہ حرکی حسوں کی کسی
 و بصری تجربات کے ساتھ یہ وابستگی ایک مجموعی مزاج یا میلان پیدا کر دیتی ہے
 جو اصل تجربہ کے جزئی وقوع کی صورت میں بھی دوبارہ پورا کا پورا نتیجہ ہو جاسکتا ہے
 اس سے جو اختلاف پیدا ہوتا ہے اس میں اس سے زیادہ پیوستگی ہوتی ہے، جتنی کہ
 برف یا پانی کے دیکھنے اور سردی یا تری کے لمسی تجربات میں ہوتی ہے۔ اس
 سے معلوم ہوتا ہے کہ حرکی حسوں کے لئے ان معانی کو حاصل کرنا لازمی ہے

جو اصولاً لمس و لبصر کے امتلا فی تجربات سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس سے اس امر کی توجیہ ہو جاتی ہے کہ کیوں اور کیوں کر ہم اپنے اعضا کی وضع اور ان کے حرکات کی سمت و وسعت کو لمس و لبصر کے بغیر عضلات و باطات و مفاصل کے حسوں سے معلوم کر لیتے ہیں۔

ترقی یافتہ شعور کے لئے ان تجربات کو ان کے امتلاف سے علیحدہ کر کے یہ معلوم کرنا کہ بذات خود یہ کیا معنی رکھتے ہیں اور باہم مختلف طریقوں پر ترکیب پانے سے ان کے کیا معنی ہو جاتے ہیں بہت مشکل ہے۔ پھر بھی مناسب توجہ سے ان کی موجودگی کا امتیاز ممکن ہے۔ مثلاً اگر ہم اپنی انگلی کو موڑیں، یا کہنی سے ہاتھ کو دہرا کریں، تو کھال کے سکڑنے وغیرہ سے جو حس پیدا ہوتے ہیں، ان کے علاوہ مفاصل میں جو تغیر واقع ہوتا ہے، اس پر توجہ کرنے سے کچھ ایسے حسوں کا بھی تجربہ ہوتا ہے، جو دیگر اصناف حس کی بہ نسبت لمس و فشار کے تجربہ حسی کے زیادہ مماثل ہوتے ہیں۔ لیکن یہ تفصیلی لمس سے بہت زیادہ مبہم ہوتے ہیں۔ ان میں کچھ خفیف سی امتدادیت ہے، جس پر اگر توجہ کی جائے تو کچھ پوٹھنی سے امتداد کا وقف ہوتا ہے۔ مگر شکل یا علیحدگی کا اور اک بالکل نہیں ہوتا۔ دوسری طرف جب انگلی یا ہاتھ مڑ رہا ہوتا ہے، تو ہم کو کچھ تغیری حسوں کا تجربہ ہوتا ہے، جن کو ہم مفاصل سے منسوب کرتے ہیں۔ اور جن کا موازنہ ان حسوں سے کیا جاسکتا ہے، جو مثلاً انگلی کے سرے کو مقابل ہاتھ کی ہتھیلی پر پھیرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ مگر ان میں ایک اہم فرق بھی ہوتا ہے، وہ یہ کہ جن حرکتیں حسوں کو مفاصل کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، ان میں حسیت تفصیلی کی سی صفائی تعین نہیں ہوتا جس مقام سے حرکت شروع ہوئی اور جس مقام پر ختم ہوئی ان دونوں نقطوں میں ہم بوقت واحد امتیاز نہیں کر سکتے۔ لیکن اس کے باوجود تجربہ حرکت کے مسلسل تغیرات میں دقیق طور پر امتیاز ہوتا ہے، جیسا کہ جلد پر یکے بعد دیگرے مسلسل وباؤ پڑنے کا امتیاز ہوتا ہے، جو حسیت سے ممتاز حسیت عینی کو متبیح کرتا ہے۔ مفاصل کے آس پاس مقامات میں ہم کو کچھ اؤ کے مختلف مدارج کا بھی حس ہوتا ہے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے، جب مزاحمت کے

خلاف ہم کسی شے کو ڈھکیلتے، کھینچتے یا اٹھاتے ہیں تو اپنی انگلیوں کو میز پر بچھانے میں، ہمیں بلدی حسوں اور ان کے مماثلہ گونہ بہہم، ان حسوں میں جو انگلی کے مفاصل اور کلائی کی مقامیت کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں صاف طور پر امتیاز ہوتا ہے۔

حرکی حسوں کے تین اعضا (عضلات، مفاصل و رابطات) میں سب سے کم اہمیت عضلات رکھتے ہیں۔ ان کا فعل بہت وضع لا اور خفی ہوتا ہے۔ رابطاتی حس البتہ اہم ہیں۔ کیونکہ دباؤ بوجھ، یا محنت کے مدارج مختلفہ کا انھیں کے ذریعہ اور اک ہوتا ہے۔ ”اپنے ہاتھ کو ایک جانب ڈھیلا کر کے چھوڑ دو۔ اور تاکے سے باندھ کر ذرا ایک وزنی شے درمیانی انگلی میں لٹکا دو۔ یہ وزن کہنی اور دیگر مفاصل کی سطح کو کھینچتا ہے، اس طرح کہ ایک سطح دوسری کو نہیں لگتی۔ لیکن فوراً ہی سارے ہاتھ میں بوجھ محسوس ہونے لگتا ہے۔“

مفاصلی حس کسی عضو کی حرکات و اوضاع کے سمجھنے میں بیشتر کام آتے ہیں۔ مفاصل کی مخصوص اہمیت ان اختبارات سے ثابت ہوتی ہے، جو ڈاکٹر گولڈ شیلڈر نے کئے ہیں۔ ”انفعالی طور پر ڈاکٹر موصوف نے اپنی انگلیوں، ہاتھوں اور ٹانگوں کو اپنے مخالف ایک ایسے میکانی آلے کے اندر گردش دی جو حرکت مرتسم کی شرح رفتار اور زاویہ دار گردش کی مقدار دونوں کو بتاتا تھا۔ عضلات میں کوئی فعلی کھپاؤ نہیں واقع ہوا۔ گردش کی اقل قلیل محسوس مقدار ہر حالت میں بہت ہی کم تھی۔ انگلیوں کے سوا باقی تمام مفاصل میں زاویہ کے ایک درجہ سے بھی یہ مقدار بہت ہی کم تھی، جلد کی بے حسی سے نتیجہ میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ہوا۔ خود مفاصل کی بے حسی سے البتہ قوت امتیاز بہت گھٹ گئی تھی۔“

مفاصل میں حرکت کے حس کی جو قابلیت پائی جاتی ہے، وہ کچھ تو حرکت کی وسعت پر منحصر ہوتی ہے، اور کچھ اس کی سرعت یا رفتار پر۔ ایک ہی وسعت حرکت کا حس ایک خاص درجہ سرعت تک ہوتا ہے، لیکن جب یہ سرعت کم

کر دی جاتی ہے تو اس کا حس نہیں ہوتا۔ اگر درجہ سرعت ایک ہی ہے، تو مختلف
مفاصل کی قابلیت حس مختلف ہوگی۔ فرض کرو کہ فی سیکنڈ ۳۰ درجہ کی سرعت ہے
تو گھٹنے کے جوڑ پر ۱۵ سے ۳۰ درجہ تک وسعت کا حس ہوگا۔ کولے کے جوڑ پر ۵ درجہ
سے ۲۵ درجہ تک کی وسعت کا، اور کھانی پر ۲۶ درجہ سے ۴۲ درجہ کی وسعت
تک کا۔ اگر حرکت کی وسعت ایک ہی ہو تو مختلف مفاصل کے حس کے لئے
مختلف درجات سرعت کی ضرورت ہوگی اگر ۳ درجہ فی سیکنڈ سرعت کی ضرورت
ہے، تو کہنی کے لئے (اسی وسعت حرکت کے ساتھ) ۷ درجہ فی سیکنڈ کی ضرورت
ہوگی اور انگلی کے پہلے جوڑ کے ۱۵ درجہ فی سیکنڈ کی۔ ان مفاصل کی نسبت
جو جسم سے فاصلہ پر ہیں ان بڑے مفاصل میں جو اس سے قریب تر ہیں، بہت
ہلکی اور بہت ہی کم وسعت کی حرکت کا حس ہوتا ہے۔ اگر ہم اس سرعت اور
وسعت دونوں کا لحاظ کریں جو قابل امتیاز حس کے لئے درکار ہے، تو گھٹنے
میں انگلیوں کے مفاصل سے چالیس گنا زیادہ حسیت ہے۔ حرکت کی وسعت
دوسرے دونوں کا اندازہ گھڑی کی سوئیوں کی حرکت کی طرح زادیوں کی مقدار
سے ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا بیان سے یہ بات تو پایہ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ مفاصل
کی حرکات اگرچہ ایک ہی وسعت رکھتی ہوں لیکن ان میں حس کے لئے
حرکت کی رفتار کو بھی بہت بڑا دخل ہے۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ
حرکات مفاصل کی حسوں کو وضع کی حسوں میں نہیں تحویل کیا جاسکتا، وضع
کی حس عضو کی حالت سکون میں محسوس ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سائن
عضو کے مقام کا علم انھیں سکونی حسوں پر منحصر ہوتا ہے۔ لیکن حسیت مفاصل
پر مبنی حرکت کا علم سکونی حسوں کے مسلسل و منسلک مجموعہ پر مشتمل نہیں ہوتا۔
اس میں ایک خاص قسم کا ناقابل تحویل حس تغیر و انتقال بھی پایا جاتا ہے، اس
کا امتیاز وہاں ہو سکتا ہے، جہاں مسلسل اوضاع کا امتیاز نہیں ہوتا۔ مفاصل
میں برقی رو داخل کرنے میں حس وضع زائل ہو جاتا ہے، حالانکہ حرکت کا علم
(گویہ برقی رو کے داخل کرنے سے بہت ہی دھندلا ہو جاتا ہے) باقی رہتا ہے۔

یہ بھی پایا گیا ہے کہ ایک انفجالی حرکت معلوم ہو سکتی ہے، اور پھر بھی اس کی سمت کا پتا نہیں چلتا اس لئے تغیر وضع کی نوعیت مشکوک رہ سکتی ہے، جس حرکت کے نئے مفاصل کی ساخت بہت اہمیت رکھتی ہے۔ یہ دُہرے اعضا ہوتے ہیں۔ جو دو ذی حس سطحوں میں ہوتے ہیں، جب ہاتھ پاؤں حرکت کرتے ہیں تو یہ ایک دوسرے سے رگڑ کھاتے ہیں۔ اس لحاظ سے ان کی حالت کا جلد کے ان حصوں سے موازنہ نہ کیا جاسکتا ہے، جو باہم ایک دوسرے کو ٹٹولتے ہیں۔ مثلاً جب ایک ہاتھ کو دوسرے سے ملا جاتا ہے ہم کو صرف اس قدر یاد رکھنا چاہئے کہ مفاصل کی سطحوں میں تفصیلی حسیت نہیں ہوتی بلکہ فی الجملہ جلد کی حسیت عمیق کے مشابہ ہوتی ہے۔ مفاصل کی سطحوں میں ایک دوسرے کے لحاظ سے اضافی لمس و حرکت و ہموقت لمسوں میں اور اک علیحدگی کا باعث نہیں ہو سکتا۔ مگر اس سے حرکت اور تدبیر وضع کے حصوں میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ اور تجربات مفاصل کی ضرورت بس اسی لئے ہوتی ہے، کہ وہ اپنے اکتسابی معنی کے ذریعہ سے ہم کو ہمارے اعضا کی وضع و حرکت کی صحیح خبر دیتے ہیں۔

بقول پروفیسر جیمس کے مفاصلی حصوں میں یہ قابلیت ہے، کہ وہ خارجی حرکت کی تمام خصوصیات کے ساتھ ساتھ متغیر ہوتے رہتے ہیں۔ عالم حقیقی میں کوئی سمت یا نسبت بعد ایسی نہیں ہے جس کے مماثل گردش مفاصل میں کوئی سمت یا وسعت نہ موجود ہو۔ احساسات مفاصل میں وسعت ہوتی ہے۔ ان کے خاص احساسات میں اسی قسم کا باہمی تقابل ہوتا ہے جیسے ایک ہی وسعت کی مختلف سمتوں میں ہوتا ہے۔ اگر میں اپنے ہاتھ کو کندھے کی طرف لیجاؤں تو کندھے کے جوڑ کی گردش سے مجھے حرکت کا ایک احساس ہوگا۔ اگر میں اس کے بعد ہاتھ کو اٹھا کر بالکل سیدھا کر لوں، تو اسی جوڑ سے مجھ کو حرکت کا ایک دوسرا احساس ہوگا۔

مفاصلی حصوں کے اصلی معانی کی نسبت دیگر تجربات کے امتلاف سے

قطع نظر کر کے) جیسا کہ میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں، یہ اکتسابی معانی میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ عام طور سے اکتسابی معنی ہی سے ہم کو کام پڑتا ہے۔ کم پیش اسی کے مماثل صورت اس قسم کی چیزوں کے استعمال میں پائی جاتی ہے، جیسے کہ چاقو، قلم، کاتنا، جراح کا نشتر وغیرہ ہیں، یا وہ چھڑی، جس کو اندھا آدمی اپنی رہنمائی کے لئے استعمال کرتا ہے۔

باب (۴)

ذائقہ و شامہ

۱۔ ذائقہ

اکثر وہ حس جن کو ہم ذائقہ سے منسوب کرتے ہیں دراصل بوسے تغلق رکھتے ہیں۔ اگر انگلیں اور ناک بند کر کے ہم میب پیاز اور آلو کھائیں تو قینوں کے مزے میں تمیز و شوار ہوگی۔ ساخت کی بنا پر قینوں میں اختیار ہو سکتا ہے لیکن مزہ میں کسی قسم کے فرق کا احساس ہو جائے تو ہو جائے لیکن ذائقہ میں تفاوت نہ ہوگا۔ انھیں شرائط کے ساتھ اگر دار چینی زبان پر رکھی جائے تو آٹے کی سی معلوم ہوگی۔ ذائقہ قدرے شیرینی تو محسوس کرے گا، لیکن بس اس سے زیادہ نہیں۔ ذائقہ کے چار حس بہر حال تو ایسے ہیں کہ ان میں کسی کو کلام نہیں ہو سکتا، شیریں، ٹکیں، ترش، تلخ۔ باقی شور یا کھاری مزہ جس کو کہتے ہیں اس میں ٹکیں و شیریں ملے ہوئے ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ ایک خاص قسم کا لمسی حس بھی ہوتا ہے۔ تیز ٹکیں اور تیز شیریں چیزوں کو ملا کر اس ذائقہ کی نقل کر سکتے ہیں۔ فلزی (سیلابین) یا دھات کا مزہ جس کو کہتے ہیں، وہ ٹکیں و ترش کا مرکب خیال کیا جاتا ہے۔

ذائقہ کے تمام حسوں میں لمسی حس کو تو ضرور دخل ہوتا ہے خواہ کم ہو یا زیادہ۔ ترشی کتنی ہی کم کیوں نہ ہو لیکن اپنی تیزی کی بنا پر ایک خاص لمسی حس ضرور پیدا کرتی ہے۔ جوں جوں ترشی زیادہ کی جاتی یہ حس لمسی چھن کی سی صورت اختیار کرتا جاتا ہے۔ اور بالآخر بڑھتے بڑھتے حس درو میں منتقل ہو جاتا ہے۔ جو ترشی کے خاص تجربہ پر بالکل چھپا جاتا ہے۔ ٹکیں میں بھی اسی قسم کی ایک چھن سی پائی جاتی ہے،

لیکن نہ اس قدر جتنی ترشی میں ہوتی ہے۔ شیرینی کے ساتھ نرمی اور چکنا پن پایا جاتا ہے۔ اس کا پتہ اس وقت چلتا ہے، جب شیرینی کی مقدار اس قدر کم ہو کہ شیریں ہونا معلوم تک نہ ہو سکے۔ جوں جوں شیرینی تیز ہوتی جاتی ہے حس لمس دھندلا اور مغلوب ہوتا جاتا ہے۔ لیکن جب شیرینی کی تیزی اس حد سے بھی تجاوز کر جاتی ہے تو حس لمس پھر رونما ہو جاتا ہے۔ شیرینی کی انتہائی تیزی سے بعض اوقات کچھ گزیدگی کا حس ہونے لگتا ہے۔

زبان کی نوک خاص طور سے شیرینی کو محسوس کرتی ہے۔ اس کے کنارے ترشی کو اور اس کی جڑ تلخی کو۔ لیکن نوک اور کناروں میں نمکینی کی بھی ایسی ہی حس ہوتی ہے جیسی کہ شیرینی کی، البتہ جڑ میں نمکینی کا حس کم ہوتا ہے۔ اگر منہ کو اچھی طرح دھو کر کسی بالکل بے ذائقہ شے مثلاً مقطر پانی کو زبان سے لگایا جائے تو زبان کے مختلف حصص اور مختلف اشخاص میں مختلف نتیجہ ظاہر ہوتا ہے۔ عام طور پر زبان کی جڑ سے تلخی کا اظہار ہوتا ہے۔ بعض اشخاص مقطر پانی سے زبان کے ہر حصہ پر ایک ہی قسم کا مزہ محسوس کرتے ہیں۔ بعض کو زبان کی جڑ کے علاوہ اور کہیں کسی قسم کا حس بھی نہیں ہوتا۔ بعض نوک زبان سے شیرینی اور کناروں سے ترشی محسوس کرتے ہیں۔ ذائقہ کے حسوں میں کچھ ایسے علائق معلوم ہوتے ہیں، جو کسی قدر تقابل الوان کے مماثل ہیں۔ نمک کی آمیزش سے، ایک گونہ تقابل کی بنا پر، مقطر پانی کا ذائقہ شیریں معلوم ہونے لگتا ہے۔ بعض شیریں چیزوں کے محلولات بذات خود اس قدر کمزور ہوتے ہیں کہ ان سے شیرینی کا حس نہیں ہوتا لیکن نمک کی آمیزش ان کی شیرینی کو بھی محسوس کرا دیتی ہے، یا اگر پہلے سے محسوس ہو، تو اور تیز کرا دیتی ہے۔ علیٰ ہذا یہی اثر اس وقت ہوتا ہے جب زبان کے ایک حصہ پر پہلے نمکین اور پھر پھینکی یا پیٹھی شے لگائی جاتی ہے یا زبان کے متجانس حصوں مثلاً زبان کے داہنے بائیں متوازی کناروں کو ایک ساتھ نمک اور شیرینی سے متہیج کیا جائے۔ شیرینی کا نمک پر اثر تقابل بہ مقابلہ نمک کے شیرینی پر بہت کمزور ہوتا ہے۔ شیرینی بجائے اس کے کہ اثر تقابل سے مقطر پانی کا ذائقہ نمکین گردے اس کو شیریں کر دیتی ہے۔ دوسری طرف اچھا خاصا نمایاں نمکین محلول، شیرینی

کے تقابل سے اتنا کمزور ہو جاتا ہے کہ اس کی تمیز ہونی مشکل ہو جاتی ہے۔ اسی قسم کے علاقائی نمک و ترشی اور شیرینی و ترشی میں بھی پائے گئے ہیں۔ لیکن شیرینی اور ترشی کے مابین ان کا اسی وقت پتہ چلتا ہے جب دو مہیجات زبان ایک ہی حصہ پر یکے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں، نہ کہ اس صورت میں جبکہ ایک ساتھ زبان کے متجانس حصوں پر عمل کریں۔ تلخی نہ تو اثرات تقابل پیدا کرتی ہے اور نہ قبول کرتی ہے۔ ذائقوں کے مابین مکافات و مخالفت بھی ہوتی ہے۔ جب دو مہیجات ایک ہی عضو پر ایک ساتھ عمل کرتے ہیں تو ان سے ایک ایسا حس پیدا ہو سکتا ہے جو ان دونوں کے علاحدہ علاحدہ انفرادی اثر سے مختلف ہو۔ لیکن ساتھ ہی یہ دونوں مزے ایک دوسرے کے اثر کو جزاً یا کلاً باطل بھی کر دے سکتے ہیں، جس طرح شکر سے پھل کی ترشی یا قہوہ کی تلخی رفع ہو جاتی ہے۔ یہ مکافات ہے۔ بعض اوقات یہ بھی ہوتا ہے کہ ایسی حالت میں دونوں مزوں کا یکے بعد دیگرے حس ہوتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دونوں مہیجات ایک دوسرے سے جنگ کر رہے ہیں، جس میں کبھی ایک غالب آ جاتا ہے اور کبھی دوسرا۔ یہ مخالفت یا رقابت ہے۔

ذائقہ صرف رفیق چیزوں سے متاثر ہو سکتا ہے۔ باقی کھٹوس چسبندوں کا اس وقت تک مزہ محسوس نہیں ہوتا جب تک وہ منہ میں گھلتی نہیں۔

۲۔ شامہ | حاسہ بو کا صحیح مہیج وہ ذرات بو ہیں جو کان کے پردہ تک ایک کیسی واسطہ سے پہنچتے ہیں۔ شامہ کے حسوں کی مہوز صحیح طور

پر تقسیم و تحلیل نہیں ہوئی ہے، ان کی بہت سی قسمیں معلوم ہوتی ہیں۔ اکثر ان میں مس و ذائقہ کے حسوں کا بھی جزو ہوتا ہے۔ کسی بو کی تیزی و دراصل حس بو نہیں بلکہ ایک خاص قسم کا لمسی تجربہ ہوتا ہے۔ اصل بو سے چھینک نہیں آتی، بلکہ اس کا منشاء حاسہ لمس کی رگڑ یا خراش ہوتی ہے۔ مہیج جب پردہ شامہ سے مس کرتا ہے، تو اس کے کچھ دیر بعد بو کا حس ہوتا ہے، اور پھر یہ حس بہت دیر تک باقی رہ سکتا ہے۔ مہیج کی تکرار سے حس بہت جلد زائل ہو جاتا ہے، کیونکہ فہمی اعضاء سے جلد تھک جاتے ہیں۔ پردہ شامہ کا جتنا زیادہ حصہ بظاہر متاثر ہوتا ہے اسی قدر حس زیادہ شدید ہوتا ہے۔ چنانچہ جن جانوروں کی قوت شامہ بہت قوی ہوتی ہے ان کا

پردہ مشام نسبتاً بڑا ہوتا ہے۔ ایک خاص حد تک مواد بو کی مقدار جتنی زیادہ پردہ مشام تک پہنچتی ہے اسی قدر حس شدید ہوتا ہے۔ شامہ کے حوس کے اندازہ کے لئے ایک مشامی آلہ بنایا گیا ہے۔ یہ اندازہ اس سطحی رقبہ کی وسعت سے ہوتا ہے، جو مواد بو کا حامل ہے، جس پر سے ہوا کو حس پیدا کرنے کے لئے گزرنا پڑتا ہے۔ لیکن حس اپنی افزائش کی حد کو جلد پہنچ جاتا ہے، اور اسی مقدار انتہائی حس پیدا کر دیتی ہے، جس پر مزید اضافہ مشام کی تعکین کا باعث ہوتا ہے۔ بو کا حس پیدا کرنے کے لئے بعض اشیاء (مثلاً مشک) کی جواقل قلیل مقدار و درکار ہوتی ہے وہ بغایت کم ہوتی ہے۔

جانوروں کی زندگی میں بو کا حس بہت اہمیت رکھتا ہے۔ ان کے لئے اس حس کی وہی حیثیت ہے۔ جو ہمارے لئے سماعت و بصارت کی ہوتی ہے۔ بو سے جانور اپنے شکار کو معلوم کر لیتا ہے اور اسی بو پر تعاقب کرتا ہے۔ دوسری جانب شکار اپنے تعاقب کرنے والے کی بوسونگھ کر اس سے بچنے کے لئے جو کچھ ہو سکتا ہے کرتا ہے۔ غالب گمان یہ ہے کہ ہر فرد اور ہر نوع کی ایک مخصوص و ممتاز بو ہوتی ہے۔ بعض آدمی آدمیوں کو بو سے پہچان لیتے ہیں۔ کتوں اور بعض اور جانوروں میں یہ قوت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ ایک سوراخ کی چیونٹیاں دوسرے سوراخ کی چیونٹیوں پر اگر وہ ان میں گھس آئیں، تو حملہ آور ہوتی ہیں لیکن خود اپنے سوراخ کی چیونٹیوں سے کبھی نہیں لڑتیں۔ تجربہ سے ثابت ہو گیا ہے کہ ہر سوراخ کی چیونٹیاں خاص قسم کی بو رکھتی ہیں۔ کسی سوراخ میں جب کوئی دوسرے سوراخ کی چیونٹی آ جاتی ہے تو اس سوراخ کی چیونٹیوں میں اشتغال ہوتا ہے، کیونکہ اس کی بو ان کو بڑی معلوم ہوتی ہے۔ سب فکر اس پر حملہ کر دیتی ہیں اور بالعموم مار ڈالتی ہیں۔ اور اگر اس سوراخ میں داخل کرنے سے پہلے اس کی کچھ چیونٹیوں کا عرق نکال کر اجنبی سوراخ کی چیونٹی پر مل دیا جائے، تو بھر خواہ یہ اپنی شکل کے اعتبار سے اس سوراخ کی چیونٹیوں سے کتنی ہی مختلف کیوں نہ ہو اس سے کوئی تعارض نہ ہو گا۔ یہ غلط مشہور ہے کہ چیونٹیاں اپنے اور پرانے گھر کی چیونٹیوں کو پہچانتی ہیں۔ دراصل اس کی بنیاد تمام تر نامانوس بو کا بس

اشتغال انگیز اثر ہوتا ہے۔ انسان کی حیات ذہنی میں شمارہ کا حصہ نسبتاً جو کم ہے
 تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ انسانی تجربات کا بیشتر حصہ تصورات کے سلسلوں پر
 مشتمل ہوتا ہے۔ اور بو آواز و رویت کی طرح سلسلہ وار تصوری احیا کی قابلیت
 نہیں رکھتی۔

(۵)

باب

حس نور

۱۔ نوعیت مہیج | طبعی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ضیا یا روشنی اس عالمگیر طور پر پھیلے ہوئے مادہ یا واسطہ کے ذرات کا تموج ہے جس کو اثر ضیا گستر کے نام سے موسوم کرتے ہیں ہم اپنی پیش نظر اغراض کے لئے اس تموج کو ایسی رسی کی لہروں سے واضح کر سکتے ہیں جس کے ایک سرے کو کسی شے سے باندھ دیتے ہیں اور دوسرے کو ہاتھ سے پکڑ کر اوپر نیچے جھٹکے دیتے ہیں۔ اس صورت میں جب لہر رسی پر سے گذرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے ظاہر ہے کہ جوشے گزر رہی ہے وہ رسی کے مادی ذرات تو نہیں ہو سکتے۔ بلکہ یہ ایک قسم کی حرکت ہوتی ہے جو ذرات کے ایک مجموعہ سے دوسرے اور دوسرے سے تیسرے میں منتقل ہوتی جاتی ہے۔ اب ہاتھ یا تو سرعت کے ساتھ حرکت کرتا ہے یا آہستہ آہستہ یہ جتنی سرعت کے ساتھ حرکت کرتا ہے اتنی ہی چھوٹی موجیں پیدا ہوتی ہیں۔ اس موجی حرکت سے رسی کے ذرات پہلے اوپر اٹھتے ہیں، اور پھر نیچے گرتے ہیں۔ موج کے طول کا اندازہ رسی کے اس فاصلہ سے کیا جاتا ہے، جو موجی حرکت کے نقطہ آغاز و اختتام کے مابین ہوتا ہے۔ بڑی موجیں رسی پر سے اتنی ہی سرعت کے ساتھ گذرتی ہیں جتنی کہ چھوٹی، اس لئے چھوٹی موجیں لازماً زیادہ تکرار کے ساتھ واقع ہوتی ہیں۔ اس طرح جس قدر موج چھوٹی ہوتی ہے اسی قدر جلد ختم ہو جاتی ہے۔ موج کے

طول اور عرض میں جو فرق ہے، اس کا لحاظ ضروری ہے۔ رسی کو ہلاتے وقت اس کا حجم سلاؤ کم یا زیادہ وسیع ہو سکتا ہے۔ جس قدر رسی کو زیادہ زور سے جھٹکا لگیگا اسی قدر امواج کا حجم یا عرض زیادہ ہوگا۔ یعنی اپنی حرکت میں رسی کے ذرات زیادہ بلند اور زیادہ پست ہوتے جائینگے۔ اب فرض کرو کہ اوپر نیچے حرکت کرتے ہوئے ہاتھ کا پتتا بھی جاتا ہے۔ تو اس سے رسی میں مختلف قسم کے محرکات داخل ہونگے جن میں سے ہر ایک مختلف طوالت کی موجوں کا باعث ہوتا ہے کہ امواج زیادہ پیچیدہ پیدا ہوتی ہیں۔ جن کی ریاضیاتی توجیہ اس طرح ہو سکتی ہے کہ گویا یہ موجیں ان امواج کا مجموعہ مرکب ہوتی ہیں جن کو ہر محرک الگ الگ پیدا کرتا ہے۔

اس طرح ہم کو تہوجی حرکت کی تین خصوصیات معلوم ہوتی ہیں (۱) موج کا طول (۲) حجم (۳) بساطت یا پیچیدگی۔ روشنی یا ضیاء کے طبیعی تہوجات کی صورت میں ان میں سے ہر خصوصیت اپنے مطابق حس بصر کی ایک خصوصیت کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ طوالت موج کے اختلافات صفت لون کے اختلافات کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں لیکن زردی اور سیاہی کے مدارج لون اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اس محدود معنی میں صفت لون کو نوائے لون سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مثلاً زرد و سبز یا زردی مائل اور زیادہ زردی مائل سبز میں جو فرق ہوتا ہے وہ نوائے لون کا فرق ہے۔ حجم موج خاص کر شدت جس سے وابستہ ہوتا ہے۔ کسی خاص طوالت موج کی روشنی سے جو خاص نوائے لون پیدا ہوتا ہے، مثلاً سبز یا زرد اس کی چمک کو روشنی کی شدت سے کم یا زیادہ کیا جاسکتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر نوائے لون کو متغیر کئے بغیر اس کی چمک بڑھائی جاسکتی ہے۔ اگر ہمارے پاس خاکستری الوان کا ایک ایسا تہرجی سلسلہ ہے جس میں سفید رنگ بھی شامل ہے اور بنائے ترتیب ان الوان کی چمک یا شدت ہے تو ایسی صورت میں کسی خاص رنگ کی شوخی کو ان خاکستری الوان کے موازنہ سے متعین کر سکتے ہیں یعنی ہم کہہ سکتے ہیں کہ فلاں خاکستری رنگ سے تو چمک میں مساوی اور باقی سے مختلف ہے چمک کی امواج سے خلوص لون

کا معیار قائم ہوتا ہے۔ یہ تو معلوم ہو چکا ہے کہ سبز رنگ کاشوخی کے لحاظ سے سفید اور خاکستری رنگوں سے موازنہ کر سکتے ہیں۔ لیکن ایک اور لحاظ سے بھی موازنہ ممکن ہے۔ یعنی ہم یہ بھی دریافت کر سکتے ہیں کہ سبز بلحاظ کیفیت یا صفت خاکستری سے کس قدر مشابہ ہے۔ ہو سکتا ہے کہ بظاہر خالص سبز یا سبزی مائل خاکستری یا خاکستری مائل سبز جس قدر زیادہ خاکستری رنگ کے مشابہ ہوگا۔ اس قدر کم خالص ہوگا اور جس قدر کم خاکستری کی آمیزش اس میں ہوگی اتنا ہی زیادہ خالص ہوگا۔ یہ نہ فرض کر لینا چاہئے کہ نوائے لون تمام طول الت موج یا شدت تمام ترجم اور غلو میں تمام تر پیچیدگی پر منحصر ہے۔ بہت ہی کم حالتوں میں ایسا ہوتا ہے کہ شدت کے تغیر سے نوائے لون متاثر نہیں ہوتی۔ شدت کا تغیر غلو میں کو بھی متاثر کرتا ہے اس کی کمی سے رنگ میں نسبت سیاہی اور زیادتی سے نسبت سفیدی بڑھ جاتی ہے۔ طول الت موج صرف نوائے لون ہی کو متعین نہیں کرتی بلکہ چمک کے تعین میں بھی مدد دیتی ہے۔ بعض نوائے لون بعض کے مقابلہ میں زیادہ شوخ ہوتی ہیں اگرچہ طبعی مہیج کی شدت اسی میں کم ہوتی ہے۔ نوائے لون کے متعین کرنے میں موج کی پیچیدگی بھی ایک بہت ہی اہم جزو ہوتی ہے۔ جو رنگ بسیط امواج پیدا کرتی ہیں وہی پیچیدہ امواج سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ گو بعض صورتوں میں یہ خالص نسبت کم ہوتے ہیں۔ سفید یا خاکستری رنگ تمام موجی طول التوں کی ترکیب، نیز بعض دیگر مرکبات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ان کی معمولی روشنی میں تمام موجی طول التیں جمع ہوتی ہیں۔

۲۔ آنکھ کی ساخت | آنکھ کی تشہیح تفصیل کے لئے ہم کو عضویات کی درسی کتب کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ بحیثیت مجموعی آنکھ کی نوعیت تصویر کشی کے آلہ کی سی ہے۔ اس میں بھی کیمرہ یعنی اسی قسم کی ایک اندھیری کوٹھری ہوتی ہے۔ اس کے سامنے کے حصہ میں عدسہ ہوتا ہے اور پشت پر ایک ذی حس پردہ۔ جب مصور اپنے آلہ کی پشت پر سے دیکھتا ہے تو اس کو جس شے کی تصویر یعنی ہوتی ہے اس کی مثال پلیٹ پر الٹی نظر آتی ہے۔ اس کے علاوہ باقی تمام باتوں میں یہ بقیہ اصل کے مطابق ہوتی ہے۔ ایسی ہی الٹی یا مغلوں مثال

ہماری پٹلیوں کی پشت پر بنتی ہے۔ جس طرح مصور اپنے آلہ کافوکس پر وہ سے عدسہ کو نزدیک یا دور کر کے درست کرتا ہے اسی طرح ہم اپنی آنکھ کافوکس اشیاء مرئی کے قرب و بعد کے لحاظ سے درست کرتے ہیں۔ لیکن ہم عدسہ کا مقام نہیں بدلتے اور نہ بدل سکتے ہیں بلکہ اس کی شکل بدل کر اس کو قوی یا کمزور کرتے ہیں۔

آنکھ کا ذی حس پر وہ شبکیہ کہلاتا ہے۔ جب براہ راست آنکھ اپنے مقابل کی کسی شے کو دیکھتی ہے تو اس شے کی تمثال ایک چھوٹے سے بیضوی رقبہ پر پڑتی ہے۔ یہ رقبہ شبکیہ کے وسط میں واقع ہے اور اس کو اس کے رنگ کی مناسبت سے نقطہ اصفر کہتے ہیں۔ یہی رقبہ حس کے وسط میں خفیف ہی گہرائی یا پستی ہوتی ہے جس کو عمق مرکزی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ شبکیہ کا وہ حصہ ہے جو معمولی روشنی میں امتیاز کی سب سے زیادہ قوت رکھتا ہے اسی کے ذریعہ سے اشیاء صاف طور پر نظر آتی ہیں۔ اسی سے قریب ناک کی طرف عصب رویت آنکھ میں داخل ہوتی ہے اور شبکیہ میں گھسٹی ہے تاکہ اپنے تاروں کو اندرونی سطح میں پھیلا دے۔ جس مقام پر عصب رویت آنکھ میں داخل ہوتی ہے، چونکہ اس میں روشنی کی حس نہیں اس لئے اس کو نقطہ اعمی کہا جاتا ہے۔ شبکیہ اگرچہ بہت ہی باریک اور نازک جھلی ہوتی ہے، لیکن پھر بھی یہ مختلف طبقات یا تہوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ سب سے اندر کی تہ میں عصب رویت کے تاروں کا جال پھیلا ہوتا ہے اور سب سے باہر کی تہ میں باریک باریک خطوط ہوتے ہیں جو برابر برابر شبکیہ کی سطح پر عموداً قائم ہوتے ہیں۔ یہ وہ اجزا ہیں جس میں روشنی کی کرنیں براہ راست اثر کرتی ہیں، جو غالباً کیمیاوی تغیرات پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ دو قسم کے ہوتے ہیں، جن کو مستقیماً اور محزوطات کہا جاتا ہے، اور عصبی تاروں کے ذریعہ نہایت پیچیدگی کے ساتھ اندرونی تہ سے ملے ہوتے ہیں جو تاروں کو اندرونی تہ سے ملاتے ہیں، اسے شبکیہ کی درمیانی تہیں یا طبقات بنتے ہیں۔ عمق مرکزی میں صرف محزوطات پائے جاتے ہیں، لیکن اس مرکز سے باہر محیط کی طرف مستقیماً کا تناسب بڑھتا جاتا ہے اور نقطہ اصفر کے باہر تو مستقیماً کا غلبہ ہوتا ہے۔ شیارہ کے علاوہ دیگر آلات حس سے شبکیہ کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ یہ خود دماغ کی ایک

شاخ ہے۔

۳۔ ضیائی حسوں کی اہم کو صحیح معنی میں جو الوان ہیں، ان میں اور بے لونی یا بے رنگی میں فرق کرنا ضروری ہے۔ بے لونی جس شے کا نام ہے وہ سیاہ سفید اور ان کے درمیانی خاکستری رنگوں پر مشتمل ہوتی

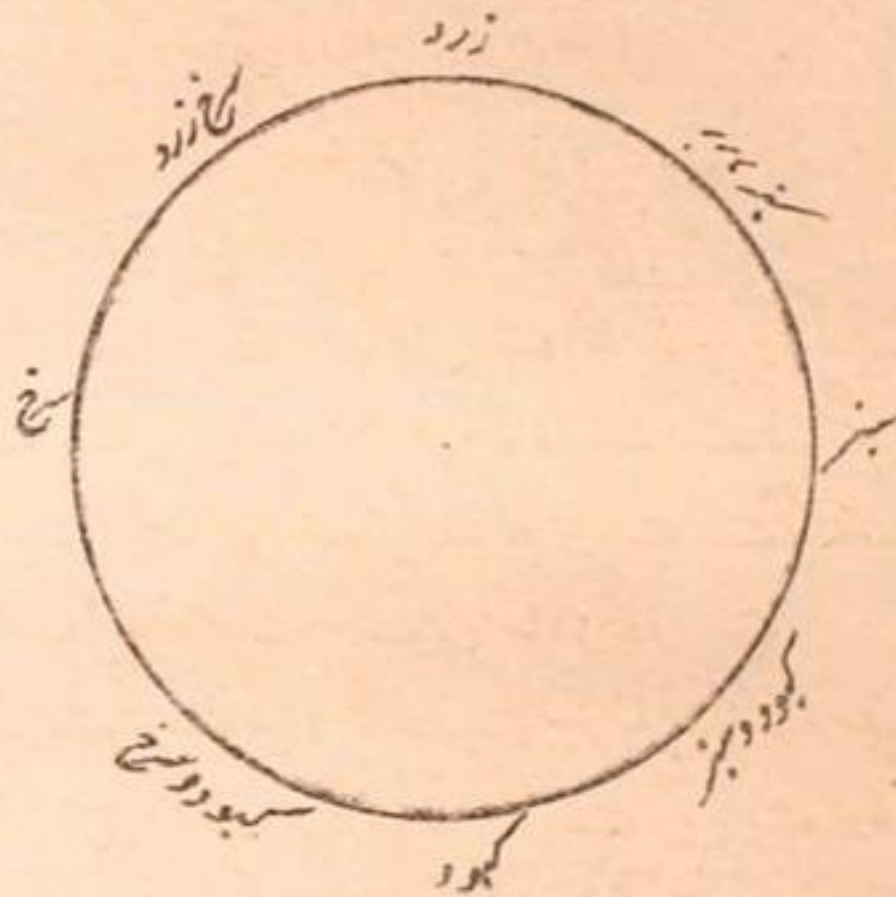
تخلیل

ہے۔ خالص سیاہ سے ابتدا کر کے ہم درمیانی خاکستری رنگوں کو ایسے سلسلہ میں مرتب کر سکتے ہیں کہ ہم تدریجاً خالص سفید تک پہنچ جائیں۔ اس سلسلہ کا ہر خاکستری رنگ اپنے پہلے اور بعد کے دو رنگوں سے اتنا مشابہ ہو گا کہ تمیز مشکل ہوگی۔ اپنے پہلے والے سے یہ بس ذرا ہلکا اور بعد والے سے ذرا گہرا ہوتا ہے۔ اس طرح گو یہ درمیانی خاکستری رنگ ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں لیکن اس اختلاف کی عام ہیئت سب میں مساوی ہوتی ہے۔

آنکھ نہایت گہرے سیاہ رنگ سے لیکر نہایت چمکدار سفید رنگ درمیان کے سات سو خاکستری مراتب میں امتیاز کر سکتی ہے۔ یہ بات ملحوظ رہے کہ سیاہ رنگ کی جس گودیکر بصری حسوں کی طرح کسی ایجابی مہیج طبعی کا نتیجہ نہیں ہوتی، تاہم اس میں شک نہیں کہ یہ بجائے خود ایک ایجابی تجربہ حاضر ہوتا ہے، کیونکہ آنکھ اندھیرے یا سیاہی کو دیکھتی ہے، اس کا مقابلہ کر کے پچھلے حصہ سے تو بہر حال نہیں کیا جاسکتا جس کو کچھ بھی نظر نہیں آتا۔ ہمارے پاس اس امر کے باور کرنے کے لئے وجوہ ہیں کہ خاکستری راحت بوروشنی کی عدم موجودگی میں بھی شعور کے پیش نظر رہتی ہے دراصل دماغی عمل کا نتیجہ ہے جس میں عناصر شبکیہ کے نتیجہ کو مطلق دخل نہیں ہوتا۔

اختلافات امتلا و شدت سے قطع نظر کر کے نوائے لون کے اختلافات کو معلوم کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ان پر اس ترتیب سے غور کیا جائے جس ترتیب سے کہ یہ لطیف میں نظر آتے ہیں۔ لطیف (اسپیکٹرم) اس طرح بنتا ہے کہ معمولی سفید روشنی کو منشور سے گزار کر کسی پردہ پر ڈالتے ہیں جس سے یہ اپنے بسیط اجزاء میں تحلیل ہو کر سامنے آجاتی ہے۔ اس طریقہ سے سفید روشنی کے بسیط اجزاء ترکیبی اپنی موجی طوالتوں کی ترتیب سے ایک سلسلہ میں مرتب ہو جاتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ایک سرے پر تو سب سے لمبے موجی طول ہوتے ہیں، جن سے سرخ رنگ

کاحس ہوتا ہے، اور دوسرے سرے پر سب سے چھوٹے طول ہوتے ہیں،



جن سے بنفشی رنگ کاحس ہوتا ہے۔ ان دونوں سروں کے درمیان ارغوانی کے علاوہ باقی تمام قسم کی لونی نوائیں داخل ہوتی ہیں۔ ارغوانی رنگ سرخ اور بنفشی روشنیوں کو مختلف تناسبات میں باہم ملانے سے پیدا ہوتے ہیں۔ آگے چل کر ہم ان ارغوانی رنگوں کے اضافہ سے طیف کو مکمل فرض کرینگے، تاکہ ایک مسلسل صورت بندہ جائے۔

یہ تو ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ مطالعہ الوان کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ان پر اس ترتیب سے غور کیا جائے جس سے کہ یہ طیف میں واقع ہوتے ہیں۔ لیکن بدقسمتی سے طیف بعض حیثیات سے لونی نوائوں کی تخیلی موازنہ کیلئے ناموزوں ہے، رنگوں کے کسی سلسلہ کا اگر محض نوائے لون کے اظہار سے موازنہ کرنا ہو

لے کر یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ اس میں امتلا و شدت کے تمام مراتب داخل ہوتے ہیں

تو ان کے امتلا اور شدت میں حتی المقدور یکسانی رکھنا چاہئے۔ مگر لطیفی رنگوں کی چمک میں بڑا اختلاف ہوتا ہے۔ اس لئے آئندہ ہم ایک ایسا سلسلہ الوان فرض کرینگے جس کی ترتیب تو لطیف کی ہوگی، البتہ امتلا اور چمک میں یہ یکساں ہونگے۔ اس قسم کا سلسلہ اس طرح بن سکتا ہے کہ رنگین کاغذوں کے شفاف ٹکڑے لے کر ان کے نیچے خاکستری یا سفید رنگ کے کاغذ کے ٹکڑے رکھ دے جائیں۔ جس سے ان کی چمک اور امتلا کا درجہ یکساں رہیگا۔

مذکورہ بالا خاکستری سلسلہ کی طرح لوئی نو اوں کا پورا سلسلہ تدبیری ہوتا ہے۔ اس کی ابتدا سرخ رنگ سے ہوتی ہے اور ارغوانی سے گزر کر پھر سرخ ہی پر ختم ہوتا ہے۔ لیکن اس میں اور خاکستری سلسلہ میں ایک اہم فرق ہے۔ سب سے بڑے موجی طولوں کے حصہ میں سرخ سے زرد کی طرف انتقالات ہوتے ہیں۔ اس سلسلہ کی ہر کڑی ایسی دو کڑیوں کے مابین واقع ہوتی ہے، جن سے یہ اتنی مشابہ ہوتی ہے، کہ فسرتی کا بہ مشکل ادراک ہوتا ہے۔ مگر ایک سے یہ کسی قدر زیادہ سرخ ہوتی ہے، اور دوسری سے زرد۔ اس طرح شروع سے آخر تک یکساں طور پر ایک کڑی سے دوسری کی طرف انتقال ہوتا جاتا ہے جو سفید و سیاہ کے مابین انتقال کے بالکل متماثل ہوتا ہے۔ لیکن زرد سے گزرنے کے بعد جو کچھ واقع ہوتا ہے، اس کی بہترین تعبیر تغیر جہت سے کی جاسکتی۔ انتقال اب بھی جاری ہوتا ہے، مگر اب یہ زرد اور سبز کے مابین ہوتا ہے۔ اس کی ابتدا سبزی مائل زرد رنگوں سے ہوتی ہے، اور پھر کم سے کم قابل ادراک انتقالات سے گزر کر زردی مائل سبز اور بالآخر خالص سبز رنگ تک ہم پہنچ جاتے ہیں۔ سبز سے گزرنے کے بعد ایک اور تغیر جہت ہوتا ہے یعنی سبز و کبود کا سلسلہ رونما ہوتا ہے۔ کبود سے گزرنے کے بعد ایک اور موڑ آتا ہے جس کے بعد کبود و سرخ کا سلسلہ شروع ہوتا ہے اس میں ہم بنفشی اور ارغوانی سے گزر کر آخر کار سرخ تک پہنچ جاتے ہیں۔ لطیف کے اندر رنگ کا تغیر اس قدر شروع سے آخر تک مسلسل ہوتا ہے کہ ٹھیک طور پر وہ نقطہ متعین نہیں کیا جاسکتا جہاں سے تغیرات جہت

شروع ہوتے ہیں۔ صرف اتنا کہا جاسکتا ہے کہ یہ کہیں نہ کہیں بالترتیب سرخ، زرد،
 سبز اور کبود میں شروع ہوتے ہیں۔ کیونکہ جب تغیر جہت واقع ہوتا ہے تو اس کو
 بہر حال کہیں نہ کہیں تو ہونا ہی چاہئے۔ اور جس ٹھیکہ نقطہ پر یہ تغیر واقع ہوتا
 ہے، وہاں خالص سرخ، خالص زرد، خالص سبز یا خالص کبود غرض کوئی بسیط
 نوائے لون پائی جانی چاہئے مثلاً سرخ و زرد اور سبز و زرد کا مابین نقطہ تغیر خالص
 زرد ہے، اسی طرح ارغوانی اور سرخ و زرد کے مابین نقطہ تغیر خالص سرخ ہے۔
 اب تک ہم نے امتلا و شدت سے قطع نظر کر کے صرف نوائے لون
 کے فرق سے بحث کی ہے۔ لیکن یہ اعتبار امتلا و شدت کے بھی طیف کے
 تمام الوان کا ایک تدریجی سلسلہ بن سکتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک کو سفید رنگی
 کے امتزاج سے کم و بیش پھیکا بنایا جاسکتا ہے۔ اگر طیف کی جانچ کرتے وقت
 روشنی کی عام شدت میں کمی یا بیشی کر دی جائے اور اگر کمی و بیشی بہت زیادہ نہ ہو
 تو نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ الوان طیف کی چمک میں تو فرق ہو جاتا ہے مگر نوائے لون
 ویسی ہی رہتی ہے۔ لیکن عموماً چمک کے تغیر کے ساتھ امتلا میں تغیر ہوتا ہے۔ اگر
 چمک زیادہ کر دی جائے تو رنگ پھیکا ہو جاتا ہے، اور اگر کم کر دی جائے تو گہرا
 ہو جاتا ہے، اور قریباً سیاہ معلوم ہونے لگتا ہے۔ جب چمک کو کافی حد تک بڑھایا
 گھٹا دیا جاتا ہے تو نوائے لون علی الترتیب محض سیاہی یا سفیدی میں گم ہو جاتی
 ہے۔ اس میں سفید روشنی کی کمی و بیشی کے ساتھ شدت میں بھی کمی و بیشی کی جاسکتی
 ہے۔ اس طرح ہر دو تغیرات ایک ساتھ واقع ہو سکتے ہیں۔ جتنے لونی فروق
 عام زندگی میں تسلیم کئے جاتے ہیں ان مختلف طریقوں سے سب کی توجیہ ہو سکتی
 ہے۔ یہ سب کی سب نوائے لون، شدت اور امتلا کے اختلافات پر مبنی
 ہوتے ہیں۔ پیازی اور گلابی رنگ سفیدی مائل سرخ ہوتے ہیں۔ عنابی گہرا
 سرخ ہوتا ہے، یعنی ایسا سرخ جس کی شدت اس قدر کم کر دی گئی ہے کہ اس
 میں سیاہی غالب آجاتی ہے۔ کاہی گہرا سبز ہوتا ہے۔ زردی مائل سبز اور زردی
 مائل کبود کو عموماً ہلکا سبز اور ہلکا آسمانی یا کبود کہتے ہیں۔ کسی نوائے لون مثلاً کبود
 کو ہلکا یا گہرا کرنے سے لونی تغیرات کا سلسلہ مرتب ہوتا ہے، ازروئے نفسیات

وہ اس سلسلہ کے مماثل ہیں جیسے کہ مثلاً گہو و سبز رنگ ہوتے ہیں۔
شدت بذات خود رنگ سے علیحدہ نہیں پائی جاتی۔ طیف میں طبعی روشنی
سب سے زیادہ سرخ رنگ میں شدید ہوتی ہے۔ لیکن ہمارے تجربہ میں زرد رنگ
سب سے زیادہ نمایاں طور پر چمکیلا ہوتا ہے۔ نیلا سرخ سے کم چمکیلا ہوتا ہے مگر
ان کی چمک میں جو فرق ہوتا ہے وہ شدت روشنی کے فرق کے متناسب کسی
طرح نہیں ہوتا۔

۴۔ شبکیہ کی ذاتی خارجی روشنی کی بالکل اور مسلسل عدم موجودگی میں بھی ایک خاکستری
سی روشنی محسوس ہوتی ہے۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ دماغ
کے بصری رقبے دوران خون، تقسیم حرارت وغیرہ کے سے
داخلی اعمال سے برابر متہیج ہوتے رہتے ہیں۔ داخلی ہیجان سے اس قسم کی خاکستری
ساحت کی جو حس ہوتی ہے وہ شبکیہ کی ذاتی روشنی سے تعبیر کی جاتی ہے لیکن
اگر یہ تجربہ شبکی اعمال پر نہیں بلکہ نسبت زیادہ مرکزی شرائط پر مبنی ہو تو، یہ نام
صحیح نہ ہو گا۔

۵۔ رنگ نابینا اور شبکیہ کے انتہائی حاشیہ میں لونی حسوں کی مطلقاً قابلیت نہیں
ہوتی۔ تم سامنے کی کسی شے پر نگاہ جماؤ اور تمھاری ساحت نظر
کے ایک گوشہ میں بتدریج آہستہ آہستہ کوئی نامعلوم رنگین شے
لائی جائے تو جب شروع شروع میں یہ شے ساحت نظر میں داخل ہوگی
تو اس کا رنگ سفید، خاکستری یا سیاہ معلوم ہو گا، اور اس کا اصلی رنگ صرف
اس وقت پہچانا جاسکے گا جب یہ مرکزی ساحت کے قریب آجائے گی۔

اسی طرح اگر روشنی زیادہ مدھم ہو تو آنکھ کے زرد دھبہ کے علاوہ باقی
ساری شبکیہ رنگ نابین ہوگی یعنی اسی میں بصارت لون قطعاً مفقود ہوگی۔ جب
روشنی بہت دھیمی کر دی جاتی ہے تو طیف کے تمام رنگ خاکستری ہو جاتے ہیں
ون کی معمولی روشنی سے جب کسی تاریک کمرے میں ہم جاتے ہیں تو ابتداءً اس
کمرے کی کوئی شے نظر نہیں آتی، لیکن تھوڑی دیر کے بعد آنکھ اپنے کو کمرہ کی خفیف
روشنی کے مطابق کر لیتی ہے۔ جب تاریکی کے ساتھ یہ مطابقت یا اطلاقی تطابق

ہو چکتا ہے تو کمرہ کی چیزیں تو نظر آنے لگتی ہیں، لیکن ان کے رنگوں کا پھر بھی اختیار نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ سب کی سب مختلف خاکستری رنگوں کی معلوم ہوتی ہیں۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ جب روشنی اس قدر کم کر دی جاتی ہے کہ رنگ نہیں معلوم ہوتے تو اس وقت ایک خاکستری رنگ کی سی حس ہونے لگتی ہے، جو غالباً محض اسطوانات کی ہوتی ہے اسی لئے قعر مرکزی، جس میں اسطوانات نہیں ہوتے، اسی طرح کا تعلق نہیں پیدا کر سکتا۔ اگر اس پر رنگین روشنی ڈالی جائے تو ہم دیکھتے ہیں کہ بتدریج روشنی کم ہوتے ہی، اس کا رنگ خاکستری میں تبدیل ہوئے بغیر دفعۃً غائب ہو جاتا ہے۔ شبکیہ کے دیگر حصوں میں بھی، جہاں تاریکی کے ساتھ آنکھ مطابقت نہیں پیدا کرتی یہی ہوتا ہے۔ اگر رنگ کے چند شفاف ٹکڑے پیچھے کی جانب سے روشن کیے جائیں اور جو روشنی ان میں سے چھن کر آتی ہے اس کو بتدریج کم کیا جائے (در انحالیکہ دن کی عام روشنی وہی معمولی طور پر قائم رہے) تو یہ ٹکڑے اس وقت تک اپنے جداگانہ رنگ باقی رکھتے ہیں جب تک کہ سیاہی ان کی جگہ نہیں لے لیتی، یعنی یہ رنگ سیاہی میں منتقل ہونے سے پہلے کوئی درمیانی خاکستری شکل اختیار نہیں کرتے۔ یا یوں کہو کہ اس صورت میں کوئی خیالی لونی فصل نہیں ہوتا، جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ شبکیہ اپنے کو مدہم روشنی کے مطابق کر لیتی ہے۔

جن صورتوں میں کہ عام تنویر یا روشنی بتدریج کم کر دی جاتی ہے، ذرا کہ ضیائے لونی میں فصل پیدا ہو جائے، ان میں بھی مختلف رنگوں کی اضافی چمک میں بڑا تغیر ہو جاتا ہے۔ طیف کے سرخ کنارے کے رنگ نسبتاً زیادہ گہرے اور نیلے کے نسبتاً زیادہ چمکیلے معلوم ہوتے ہیں، اور سب سے زیادہ چمک سبز رنگ میں پہنچ جاتی ہے۔ بہ خلاف اس کے معمولی روشنی میں سب سے زیادہ چمک زرد حصہ میں ہوتی ہے۔ چمک کا یہ اضافی تغیر رنگوں کے خاکستری ہونے سے پہلے ہی شروع ہو جاتا ہے۔ مگر خاکستری ہونے کے بعد بہت نمایاں ہو جاتا ہے۔

جو لوگ نہ صرف دھندلی روشنی میں بلکہ ہر صورت میں لونی لوناؤں کے محسوس کرنے سے کلینتہ محروم ہوتے ہیں، ان کی حالتوں کا بڑے غور و خوض سے مطالعہ کیا گیا ہے۔ ان کو ہر شے سفید و سیاہ دیکھائی دیتی ہے۔ اس قسم کے اکثر

مریضوں کی حالت طیفی حس نور کی تقسیم شدت کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہے معمولی آنکھ کو زرد حصہ سب سے زیادہ روشن معلوم ہوتا ہے۔ جو آنکھ رنگ کے لئے بالکل اندھی ہوتی ہے، اس کو زرد حصہ کے بجائے طیف کا سبز حصہ سب سے زیادہ روشن نظر آتا ہے۔ ابھی ہم کو معلوم ہو چکا ہے کہ اگر طیف کو زیادہ مدہم روشنی میں دیکھا جائے تو یہ اپنے حصوں کی چمک کی تقسیم میں بھی تغیر ظاہر کرتا ہے۔ جو شخص رنگ کے لئے کلیتہً اندھا ہوتا ہے وہ معمولی قوت کی تنویر کو زیادہ تر برداشت نہیں کر سکتا ایسے اشخاص دھیمی روشنی میں تو اچھی طرح سے دیکھ سکتے ہیں، مگر پوری روشنی سے ان کو سخت تکلیف ہوتی ہے اور چند منیا جاتے ہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان لوگوں کی معمولی حالت ایسی ہوتی ہے، جیسی کہ عام نظر کے آدمی کی۔ اس صورت میں جب اس کی آنکھیں ہلکی یا دھندلی روشنی سے کسی وقت مانوس ہو جاتی ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں رنگ نابینا یکساں ہوتی ہے۔ دونوں حالتوں میں ایک خاص شبکی آلہ یا حصہ کام دیتا ہے، جس سے صرف خاکستری حس پیدا ہوتی ہے۔ دراختالیکہ رنگ اور سفید و سیاہ کی حس و تمیز یا تو سرے سے ناپید ہوتی ہے یا عارضی طور پر منقود ہو جاتی ہے۔

۶۔ ناقص رنگ | شبکیہ کے خارجی حاشیہ اور نقطہٴ اصفر کے مابین ایک طبقہ ہے جس میں ناقص طور پر رنگ نابینا پائی جاتی ہے۔ اس

نابینا

کو زرد اور نیلے کی تو حس ہوتی ہے مگر سرخ و سبز کی نہیں ہوتی۔ گذشتہ فصل میں جو اختیار بیان کیا گیا ہے اُسی طرح کے اختیار سے اس کی بھی تحقیق ہو سکتی ہے۔ جب طیف کے رنگوں کو ترجیحی نظر سے اس طرح دیکھا جاتا ہے کہ یہ شبکیہ کے اس طبقہ پر پڑتے ہیں، جو ناقص یا جزئی طور پر الوان کے لئے بے حس ہوتا ہے، تو طیف کا سبز و کبود حصہ خاکستری معلوم ہوتا ہے یہ خاکستری حصہ پورے طیف کو دو حصوں میں منقسم کر دیتا ہے۔ جو حصہ نسبتاً زیادہ طویل موج کی روشنی پر مشتمل ہوتا ہے وہ زرد معلوم ہوتا ہے اور جو نسبتاً کم طویل موج کی روشنی پر مشتمل ہوتا ہے وہ نیلا معلوم ہوتا ہے۔ سرخ و سبز کی

تمیز نہیں ہوتی۔

یہ ایک مشہور بات ہے کہ بعض لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی ساری شبکیہ ناقص طور پر رنگ نابین ہوتی ہے۔ ایسے لوگ سرخ اور سبز رنگ میں تمیز نہیں کر سکتے۔ اب اگر تجریدی طور پر دیکھا جائے تو سرخ و سبز میں عدم تمیز کا یہ نقص صرف دو طرح سے پیدا ہو سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک شخص جو سرخ و سبز دونوں رنگوں کے محسوس کرنے کی قابلیت نہیں رکھتا وہ ان دونوں میں تمیز بھی نہیں کر سکتا۔ اسی طرح جو شخص سرخ رنگ کے محسوس کرنے کی قابلیت رکھتا ہے اور سبز کی نہیں رکھتا یا جو سبز کی رکھتا ہے اور سرخ کی نہیں رکھتا اس پر بھی یہی صادق آسکتا ہے۔ اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ رد رنگ کی حس ان افعال شبکیہ کی ترکیب کا نتیجہ ہے جو بالترتیب سرخ اور سبز روشنی سے پیدا ہوتے ہیں تو جن لوگوں میں سرخ رنگ کے محسوس کرنے کی قابلیت نہ ہو ان کو تمام زرد و چیریز سرخ معلوم ہونگی۔ ناقص رنگ نابینی کی ان دونوں طریقوں سے توجیہ کی جاتی ہے بہ حیثیت مجموعی غالب گمان یہ ہوتا ہے کہ جو لوگ ناقص طور پر رنگ نابین ہوتے ہیں، ان کی شبکیہ سرخ یا سبز دونوں کے محسوس کرنے سے یکساں قاصر ہوتی ہے۔ لیکن یہ مسئلہ مشکل ضرور ہے۔ شہادت و واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ناقص رنگ نابینی دو قسم کی ہوتی ہے۔ ایک میں سرخ رنگ کی اور دوسری میں بے رنگ کی حس مفقود ہوتی ہے۔ لیکن ایسی مثالیں بھی ملی ہیں جن میں صرف ایک ہی آنکھ رنگ نابین ہوتی ہے، باقی دوسری اپنی معمولی حالت میں ہوتی ہے۔ جو لوگ سرخ کوری اور سبز کوری میں امتیاز کرتے ہیں، انکے خیال کے بموجب اس قسم کی امثلہ سرخ کوری کے ماتحت آتی ہیں۔ لیکن اس قسم کی حالتوں میں کوئی کور جو شہادت دیتے ہیں وہ یہ ہے کہ وہ ناقص آنکھ سے زرد اور نیلے رنگوں کو تو دیکھتے ہیں، اور سرخ و سبز رنگوں کو دیکھنے سے قاصر رہتے ہیں۔ ان کو طیف میں ایک حصہ زرد اور نیلے رنگوں کا اور دوسرا حصہ فاکسٹری نظر آتا ہے جس کو معمولی نظر کے اشخاص سرخ و سبز دیکھتے ہیں۔

اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ ناقص رنگ نابینی میں سرخ و سبز دونوں رنگوں

کی حس نہیں ہوتی تو ہم کو رنگ نابینی کے ان دو جداگانہ اقسام میں فرق کی کوئی نہ کوئی توجیہ کرنی چاہئے جن کو مخالف نظریہ کے مطابق سرخ نابینی اور سبز نابینی کہا جاتا ہے۔ ان دونوں اقسام میں طیف کے قصیر الموج سرے کی روشنی کو طویل الموج سرے کی روشنی کے ساتھ مختلف نسبتوں میں ملا کر ان تمام لونی نواؤں کا پیداکرنا ممکن ہے، جن کو وہ ایسی حالت میں دیکھ سکتے ہیں جب کہ ان کی شبکیہ درمیانی بسیط روشنیوں سے متاثر ہوتی ہے۔ پہلی قسم میں (جس کو سرخ نابینی کہا جاتا ہے) طیف کے انتہائی سرے کی کرنیں جن سے عام آنکھ کو سرخ رنگ کی حس ہوتی ہے، کسی طرح کا کوئی محسوس اثر پیدا نہیں کرتیں اور دوسری سرخی مائل کرنوں سے بہت ہی خفیف حس پیدا ہوتی ہے۔ دوسری قسم کے اشخاص میں شبکیہ طیف کے سرخ سرے کی کرنوں سے تو ایک حد تک متاثر ہوتی ہے، اور سرخی مائل کرنیں پہلی قسم کے مقابلہ میں عموماً زیادہ شدید حس پیدا کرتی ہیں۔ کسی سرخی مائل زرد رنگ کا تقریباً ایک خالص زرد رنگ سے موازنہ کرنے میں پہلی قسم کے شخص کے لئے بہ نسبت دوسری قسم کے شخص سے سرخی مائل زرد روشنی چوکنی کرنی پڑتی ہے، تب جا کر کہیں نتیجہ محسوس کی شدہ اور لونی نوا برابر ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ سرخ روشنی کی قابلیت حس دونوں اقسام میں نہایت مختلف ہے۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ سرخ روشنی دوسری قسم میں تو سرخی کی حس پیدا کرے، مگر پہلی میں نہ کرے۔ اس کے بجائے دوسری توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ سرخ روشنی پہلی قسم کی نسبت دوسری قسم میں زرد حس پیدا کرنے کی زیادہ قوت رکھتی ہے۔

۱۔ مختلف موجی طولوں جب ٹھیک تناسب کے ساتھ تمام موجی طولوں کی روشنیوں کی روشنیوں کے کو باہم ملا دیا جاتا ہے تو اس سے خاکستری یا سفید روشنی پیدا ہوتی ہے۔ اگر اس مرکب میں نسبتہ کوئی روشنی مثلاً سبز یا نیلی غالب ہوتی ہے، تو اس کا نتیجہ سفیدی مائل سبز یا سفیدی مائل

نیلا رنگ ہوتا ہے۔

اگر ہم طیف میں سے کوئی ایک رنگ انتخاب کریں، تو کوئی نہ کوئی ایسا

دوسرا رنگ مل سکتا ہے جس کو اگر اس کے ساتھ ٹھیک تناسب سے ملایا جائے تو ایک بے لونی سی پیدا ہو جائیگی۔ اگر اس مرکب میں کوئی جزو اس سے زیادہ موجود ہو جتنا کہ فاکسٹری بنانے کے لئے مطلوب ہے تو اس کا رنگ مرکب پر غالب آجاتا ہے۔ دوسری روشنی درجہ امتلا کو کم کر دیتی ہے۔ چنانچہ اگر سنہرے زرد اور نیلے رنگوں کو ٹھیک تناسب کے ساتھ ترکیب دیا جائے تو ان سے سفیدی کی حس ہوتی ہے۔ جس قدر نیلے رنگ کے تناسب میں اضافہ کیا جاتا ہے اسی قدر سفید پر نیلا پن غالب آجاتا ہے، اور جس قدر زرد رنگ کا تناسب زیادہ ہوتا جاتا ہے اسی قدر سفیدی پر زردی کا غلبہ ہوتا جاتا ہے۔ جو رنگ باہم مل کر سفیدی پیدا کرتے ہیں انکو نیل یا متمم کہا جاتا ہے اس طرح زرد و کبود کا متمم یا نیل ہے طیف کا سرخ رنگ سبزی نہیں بلکہ نیلگوں سبزی کی شکل کرتا ہے یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ طیف کا سرخ رنگ خالص سرخ نہیں بلکہ زردی مائل سرخ ہوتا ہے۔ چونکہ طیف کے ہر ممتاز رنگ کا متمم یا تو خود طیف میں یا ارغوانی سلسلہ میں موجود ہوتا ہے اس لئے نیلگوں کے جوڑے بے شمار ہوتے ہیں۔ اگر ایسی بسیط روشنیاں جن کے رنگ طیف میں ایک دوسرے سے بہت بعد نہ رکھتے ہوں، ملا دی جائیں تو ایک درمیانی روشنی کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً ان بسیط روشنیوں کو ملا کر، جو انفرادی طور پر سبز اور نیلا رنگ پیدا کرتی ہیں ہم تمام تر نیلگوں سبز الوان بنا سکتے ہیں۔ نیلی روشنی کا حصہ زیادہ ہو تو سبزی پر نیلا پن غالب ہوگا، اور سبز روشنی کا حصہ زیادہ ہو تو نیلے پر سبزی غالب ہوگی۔ اگر ہم نیلے کو زردی مائل سبز کے ساتھ ملا دیں تو ہمارا مرکب سفیدی کے ساتھ ملا ہو سبز ہوگا، جو نیلے اور زرد کے امتزاج کا نتیجہ ہے۔ اس مرکب کی سبزی (نیل یا زرد روشنی کے تناسب ترکیبی کے مطابق) نسبتاً خالص یا نیلگوں یا زردی ہو سکتی ہے۔ خالص نیلے اور خالص زرد کی ترکیب سے سفید پیدا ہوتا ہے۔ اگر اور آگے بڑھ کر ہم نیلے کو سرخ کے ساتھ ملا دیں تو ایک نیا دارغوانی رنگ بن جاتا ہے جو طیف میں نہیں ہوتا۔ طیف کی ہر رخ روشنی کو خاص تناسبات کے ساتھ سبز روشنی میں ملانے سے زرد رنگ پیدا ہوتا ہے۔ اگر سرخ روشنی کی مقدار زیادہ کر دی جائے تو زردی میں سرخی زیادہ آجاتی ہے اور اگر سبز روشنی

کی مقدار بڑھا دی جائے تو سبزی زیادہ آجاتی ہے۔

اگر ہم ایسے تین رنگ لیں، جن میں باہم یہ تعلق ہو، کہ کوئی سے دوسرے
تیسرے کے متضاد بن جاتے ہوں تو ان تینوں کے مختلف ترکیبات سے
طیف کے تمام رنگ پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ لیکن ایسا نہ رنگی یا مثلاً مجموعہ
صرف ایک ہی ہے جس کے ذریعہ سے باقی رنگ اعلیٰ درجہ امتلا کے ساتھ
پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ یہ مجموعہ سرخ، سبز اور نیلگوں منفشی رنگ کا ہے۔ اسی لئے
سرخ سبز اور منفشی کو اصلی رنگ کہا جاتا ہے۔

مختلف طول کی موجوں کو ملا کر نتیجہ حس کے معلوم کرنے کا بہترین طریقہ
یہ ہے، کہ طیف کے دو مختلف حصوں کو شبکیہ کے ایک ہی حصہ کے سامنے
اور ایک ہی وقت میں لایا جائے۔ ایک اور طریقہ یہ ہے کہ رنگ کے پہلے
یا لٹو سے کام لیا جائے۔ جن رنگوں کی تحقیق مقصود ہوتی ہے ان کے قطعات
دو آئری چکر پر رکھ دئے جاتے ہیں۔ ان کے رنگنے میں تا بہ امکان خالص رنگ
استعمال کرنے چاہئیں۔ یعنی جہاں تک ممکن ہو، ان سے بیضی روشنی منعکس ہو
نہ کہ مرکب۔ پھر چکر کو تیزی کے ساتھ گھمایا جاتا ہے، تاکہ شبکیہ پر ایک قسم کی
روشنی کا اثر ختم ہونے سے پہلے دوسری کا پڑ جائے۔ اس طرح مختلف مہج ایک
دوسرے پر واقع ہونگے۔ اب اگر چکر کا ایک قطعہ نیلا ہے اور دوسرا زرد،
نیز اگر رنگوں کا تناسب ٹھیک ہے، تو تیز گھومتا ہوا چکر فاکسٹری نظر آئیگا۔

۸۔ اثرات تقابل چاندنی رات میں جب کوئی شخص سڑک کی لالٹین کے
پاس سے گزرتا ہے تو اس کے دو سائے پڑتے ہیں۔ جو

سایہ لالٹین کی روشنی سے علیحدہ ہوتا ہے اور جس پر صرف چاند کی روشنی پڑتی ہے
وہ نیلا معلوم ہوتا ہے۔ چاند کی روشنی سفید یا قریب قریب سفید ہوتی ہے سایہ کے نیلا معلوم ہونے
کی وجہ تقابل ہوتا ہے یعنی لالٹین کی زرد روشنی جو گرد و پیش کے منظر پر پڑتی ہے،

۱۰۔ صنائع جس طرح رنگ ملاتے ہیں وہ ان روشنیوں کے مرکب کے کسی طرح مساوی نہیں
ہوتا جو ان سے منعکس ہوتی ہیں۔

اُس کے تقابل سے سایہ کارنگ زرد معلوم ہوتا ہے۔ شبکیہ کا زرد روشنی سے متہیج ہونا، بالواسطہ شبکیہ یا مرکزی عصبی مادہ کے اس حصہ کو متہیج کر دیتا ہے، جو براہ راست اس سے متاثر نہیں ہوا ہے۔ اس طرح زرد روشنی سے جو اثر پڑتا ہے وہ اُس کے مائل ہوتا ہے، جو نیلی روشنی کے براہ راست عمل کرنے سے ہوتا۔ اب نیلا رنگ زرد کا متمم ہے۔ اور منظر کے کسی حصہ کا بھی رنگ ہو عام طور پر یہ اپنے ملحق حصوں کو اپنے متمم رنگ میں رنگ دیتا ہے۔ اس قسم کا اثر اس وقت سب سے زیادہ ہوتا ہے، جب یکساں رنگ کا کوئی بڑا منظر چھوٹے پر عمل کرتا ہے۔ نسبتاً ایک وسیع نیلی سطح پر خاکستری دھبہ نمایاں طور پر زردی مائل معلوم ہوتا ہے۔ اگر اسی سطح پر خاکستری دھبہ کے بجائے سرخ دھبہ ہو تو اس کا رنگ اپنے مقابل رنگ کے ساتھ ملجائیگا۔ یعنی یہ زردی مائل یا سرخی مائل زرد معلوم ہوگا۔ اثر تقابل اس مقام پر سب سے زیادہ نمایاں ہوتا ہے جہاں دونوں رنگ ملتے ہیں۔ اگر ان رنگوں کے مابین کوئی خط فاصل ہو تو اس سے اثر تقابل میں خلل پڑتا ہے۔ مثلاً نیلی سطح کے سرخ دھبہ کے گرد اگر پینسل سے ایک خط کھینچ دیا جائے تو اس سے اثر تقابل منتقل ہو جائیگا۔ یہ اختلال رنگین سطوح کے اختلافات ساخت سے بھی پیدا ہوتا ہے۔ انھیں اسباب کی بنا پر اثر تقابل اسی وقت پوری طرح سے ظاہر ہوتا ہے جب خطوط کو محو اور سطح کے اختلافات ساخت سے کم از کم کر دیا جاتا ہے۔ رنگین سایوں کی صورت میں یا رنگین شیشوں کی روشنی دیوار پر ڈالنے سے اثر تقابل نہایت ہی خوبی کے ساتھ نمایاں ہوتا ہے۔ ایک آسان طریقہ یہ ہے کہ کاغذ کا ایک چھوٹا سا ٹکڑا اس کے ایک بڑے تختہ پر رکھیں اور دونوں پر ہار ایک کاغذ کا ایک تختہ پھیلا دیں جس سے خطوط چھپ جائیں اور اختلاف ساخت نہ معلوم ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ اثر تقابل بالعموم اسی قدر زیادہ قوی ہوتا ہے جس قدر کہ شبکیہ کے اُس حصہ کا متہیج جو براہ راست اس سے متاثر ہو کم زور ہوتا ہے۔ اس لئے اختصار کے واسطے خاکستری رنگ سفید سے بہتر ہوتا ہے۔ سفید و سیاہ میں بھی اثر تقابل پایا جاتا ہے۔ جو خاکستری رنگ سفید زمین پر تو گہرا معلوم ہوتا ہے وہی سیاہ پر

ایک معلوم ہوتا ہے۔ اگر متقابل الوان ایک دوسرے کے متضاد ہوں تو متقابل ان کے امتلا کو زیادہ کر دیتا ہے۔

۹۔ منفی تمثال بعدی ”اگر سیاہ زمین پر کسی سفید نشان یا دھبہ کو کچھ دیر تک نظر جا کر دیکھیں، اور پھر اس کے بعد یکسر سفید زمین کی طرف نظر کو

وغیرہ

پھیریں تو اس پر دم بھر کے لئے ایک خاکستری نشان نظر آتا ہے۔ اسی طرح اگر سفید زمین پر کسی سیاہ نشان پر نظر جمی ہوئی ہو اور پھر خاکستری زمین کی طرف دیکھا جائے، تو اس پر سفید نشان کی تمثال پیدا ہو جاتی ہے۔

بعدی تمثالات جو اصل مہیج کے دور ہو جانے کے بعد پیدا ہوتی ہیں، انکو منفی تمثالات کہا جاتا ہے۔ ”کسی سرخ نشان کو دیکھتے دیکھتے جب نظر سفید یا خاکستری

زمین پر پڑتی ہے، تو اس کی منفی تمثال جو پیدا ہوتی ہے۔ یعنی منفی تمثال کا رنگ اصل شے کے رنگ کا تکمیلی یا متضاد رنگ ہوتا ہے۔ اسی لئے نارنجی رنگ کی

منفی تمثال آسمانی ہوتی ہے، سبز کی گلابی اور زرد کی گہری نیلی و قس علی ہذا اگر اصل مہیج بہت ہی تھوڑی دیر کے لئے نظر کے سامنے آیا ہو، تو ممکن ہے کہ

اول نظر میں اس سے منفی کے بجائے مثبت تمثال پیدا ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ آگے چکر معلوم ہو گا۔ منفی تمثالات اصل مہیج کے بعد محض آنکھ کے بند کرنے سے

پیدا ہو جاتی ہیں۔ لیکن منفی تمثال کی پیدائش کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اصل مہیج دور ہی کر دیا

جائے۔ بلکہ اس کی شدت کم کر دینے سے بھی یہی نتیجہ نکل سکتا ہے۔ اگر زرد زمین پر کوئی سرخ نشان ہو جس کی طرف ہم نظر جائے ہوئے دیکھ رہے ہوں، اور اس

حالت میں چراغ کی لوگٹھا کر یا اور کسی طرح روشنی کم کر دی جائے تو زرد زمین پر سرخ نشان کے بجائے، نیلی زمین پر سبز نشان نظر آنے لگے گا۔

ایک اور طرح سے بھی یہی نتیجہ پیدا ہوتا ہے۔ جس میں نہ تو اصل مہیج کو دور کرنا پڑتا اور نہ اس کی شدت کم کی جاتی ہے۔ اگر ہم کسی رنگ کی طرف

دیر تک نظر جمائے دیکھتے رہیں تو رفتہ رفتہ اس کا امتلا کم ہوتا جاتا ہے۔ زرد رنگ کی طرف دیر تک نظر جمائے رکھنے کا وہی اثر ہوتا ہے، جو زرد روشنی میں رفتہ رفتہ اس کی ستم نیلی روشنی کے ملانے کا ہوتا ہے۔ یعنی یہ ہلکا معلوم ہونے لگتا ہے ہم ان تمام واقعات کو ایک اصول کے ماتحت کر سکتے ہیں۔ وہ یہ کہ کسی مہیج کے دیر تک سامنے رہنے سے نہ صرف شبکیہ کے گرد و پیش کے حصوں بلکہ خود براہ راست مہیج حصہ پر بھی تقابل کا اثر ہوتا ہے۔ جب مہیج دور کر دیا جاتا ہے یا اس کی شدت کم کر دی جاتی ہے تو یہ اثر تقابل منفی تمثال کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ جب مہیج اتنی دیر تک رہتا ہے کہ اپنے مثبت اثر کو باقی رکھتا ہے تو اس کے ساتھ اثر تقابل ملکر نقصان امتلا کا باعث ہو جاتا ہے۔ اس طرح شمع یا گیس کی زرد روشنی دیر تک نظر کے سامنے رہنے کے بعد قریباً سفید روشنی کے برابر ہو جاتی ہے۔ یہاں یہ بات یاد رکھنے والی ہے کہ منفی تمثالات تقابل کی بنا پر ایک دوسرے کی نوائے لونی میں ترمیم و تغیر کر دیتے ہیں۔ اور یہ ایسی صورتوں میں بھی ہوتا ہے جب کہ معمولی حالات کے اندر اثر تقابل کا پیدامہونا دشوار ہوتا ہے۔ سفید زمین پر سرخ نشان کی منفی تمثال نیلگوں سبز ہوتی ہے۔ اور سفید زمین کی منفی تمثال تقابل سے سرخی مائل معلوم ہونے لگتی ہے۔ یہ ایک اہم بات ہے، کیونکہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ واقعات تقابل کسی ذہنی مغالطہ پر مبنی نہیں ہوتے، جیسا کہ ہیلہو لٹزر کا دعویٰ ہے۔

۱۰۔ مثبت تمثال | جب روشنی شبکیہ پر عمل کرتی ہے، تو اس کو اپنا پورا اثر کرنے میں کچھ دیر لگتی ہے، اور مہیج کے دور ہونے کے بعد شبکیہ کے مہیج کے دور ہونے میں کچھ وقت صرف ہوتا ہے۔ سیاہ چکر میں اگر ایک سفید قطعہ یا ٹکڑا لگا کر چکر کو تیزی کے ساتھ ہم بھرا میں تو آنکھ کو یہ پورا چکر یکساں خاکستری رنگ کا معلوم ہو گا۔ بات یہ ہے کہ سفید ٹکڑا جب چکر کھاتا ہے تو اس سے شبکیہ کے حصے کے بعد دیگرے متاثر ہوتے ہیں، لیکن یہ اثر اتنا شدید نہیں ہوتا جتنا کہ ایک ہی حصہ پر مہیج کے کچھ دیر تک عمل کرنے سے ہوتا۔ سرعت گردش کی بنا پر پہلے مہیج کا اثر ابھی پوری طرح زائل نہیں ہونے پاتا کہ یہ ٹکڑا پھر اسی مقام پر پہنچ جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آنکھ کو ایک یکساں خاکستری رنگ

کی حس ہوتی ہے اور یہ بعینہ وہی ہوتی ہے جو چکر کے ساکن ہونے کی صورت میں سفید ٹکڑے کی روشنی کو پورے چکر پر مساوی تقسیم سے پیدا ہوتی۔ مہج کے ختم ہونے کے بعد بصری حس کا باقی رہنا، بعض حالات میں مثبت تمثال بعدی کا باعث ہوتا ہے۔ یہ تمثال اس وقت بہت زیادہ نمایاں ہوتی ہے، جب کہ نظر جا کر دیکھنے کے بجائے کسی شے کو محض یونہی سرسری طور پر دیکھ لیا جاتا ہے۔ مثبت تمثالات بعدی کے لئے وہ صورت سب سے زیادہ مناسب و موافق ہوتی ہے جبکہ کچھ دیر کے لئے آنکھ روشنی کے اثر سے علیحدہ رہتی ہے اور پھر دم بھر کے لئے ذرا شدید مہج سامنے آجاتا ہے۔ چنانچہ صبح کو بیدار ہوتے ہی لمحہ بھر کے لئے درجہ کی طرف دیکھ کر اگر فوراً آنکھوں کو بند کر لیا جائے تو درجہ کے چمکتے ہوئے شیشوں اور مصند لے تختوں کی تمثال خاصی دیر تک آنکھوں کے سامنے رہیگی۔ اور ان تمثالات کا رنگ وہی ہوگا جو اصل اشیاء کا ہے۔

۱۱۔ سیاہی کی حس کیونکر تقریباً تمام علمائے نفسیات کا اب اس پر اتفاق ہے کہ سیاہی ہوتی ہے؟ ایک مثبت حس ہے، نہ کہ محض تجربہ بصری کا عدم جس طرح خاموشی کی حس تجربہ سمعی کے عدم کا نام ہے۔ بایں ہمہ کوئی

خارجی مہج ایسا نہیں ہے جو سیاہی کی حس کا سبب ہو سکتا ہو۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ حس سفیدی اور رنگوں کی طرح شبکیہ پر ضیائی عمل کے ہونے سے نہیں، بلکہ اس کی عدم موجودگی سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ ممکن ہے کیونکہ شبکیہ کے کسی حصہ یا دماغی شبکی آلات پر صرف خارجی مہج ہی کا اثر نہیں ہوتا بلکہ خود اس کی گذشتہ حالت اور ان موجودہ اعمال کو بھی دخل ہوتا ہے جو کسی وقت اس لئے دیگر حصوں میں جاری ہوتے ہیں۔ جب آنکھ دھیمی روشنی کو قبول کر لیتی ہے، جس کی وجہ سے حس صرف اسطوانات کے اندر رہ جاتی ہے تو اس صورت میں سیاہ کا فاکستری سے الگ کوئی تجربہ نہیں ہوتا۔ سیاہی کا صرف

۱۲۔ پھر بھی ڈاکٹر وارکو جیسے مستند عالم نفسیات کو اس سے اتفاق نہیں۔ دیکھو برٹش جرنل آف سائیکا لوجی، جلد اول صفحہ ۴۰۴

اس وقت تجربہ ہوتا ہے جب شبکیہ کا ایک حصہ جو پہلے سفید روشنی سے متاثر تھا اور جس کو اب کوئی خارجی مہیج متاثر نہیں کر رہا ہے، قبول خلطت کی حالت میں نہ ہو۔ چنانچہ جب ہم دن کی روشنی سے کسی بالکل اندھیری کو ٹھہری میں داخل ہوتے ہیں تو چونکہ فوراً شبکیہ اندھیرے کو قبول نہیں کرتی، اس لئے سیاہی کی حس ہوتی ہے اسی طرح جب شبکیہ کا کوئی خاص حصہ غیر متہیج ہوتا ہے اور باقی شبکیہ کو روشنی مہیج کرتی ہوتی ہے، تو اس حصہ خلطت کو پوری طرح نہیں قبول کر سکتا، اور اس لئے سیاہی کی حس ہوتی ہے۔

اس لئے سیاہ رنگ کی حس کو کسی خارجی مہیج سے براہ راست پیدا نہ ہو۔ مگر اس کے باوجود تقابل کی بنا پر یہ شبکیہ کے تہیج پر ضرور مبنی ہوتی ہے۔

۱۲۔ حس نور کے متعلق مشاہدہ اور اعتبار سے براہ راست، اُن عضویاتی اعمال عضویاتی نظریات کا کوئی پتہ نہیں چلتا جو حس نور سے شبکیہ یا آلہ بصر کے عصبی مادہ میں پیدا ہوتے ہیں۔ بلکہ اس کے متعلق جو نظریات قائم کئے گئے ہیں وہ سب افتراضی و قیاسی ہیں جن کی بنیاد نفسیات و طبیعیات کی معلومات پر ہے۔ ان میں دو بہت مشہور ہیں، ایک ہیلیمہولٹز کا دوسرا ہیرنگ کا۔ لیکن یہ تشنیعی بحث بالکل نہیں، البتہ تاریخی اہمیت ضرور رکھتے ہیں کیونکہ اس مسئلہ پر بعد کو جو کچھ بحث ہوگی اس کا اساس یہی ہیں۔

طبیعی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ہیلیمہولٹز کا نظریہ دراصل امتزاج کوئی کے واقعات پر مبنی ہے۔ اس کی غایت یہ ہے کہ طبیعی روشنی کے بہت سے مختلف مجموعوں سے جو ایک ہی رنگ پیدا ہوتا ہے اس کی آسان سے آسان توجیہ ہو سکے۔ ہیلیمہولٹز کا خیال یہ تھا کہ صرف تین انتہائی عضویاتی اعمال کو مان لے کے، اس کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ ان میں سے، ایک عمل پہلے شبکیہ میں واقع ہوتا ہے اور خود شبکیہ کے مخصوص اعصاب کے ذریعہ دماغ میں پہنچتا ہے، جہاں یہ اپنا ایک خاص قسم کا تہیج پیدا کرتا ہے۔ ان اعمال ثلاثہ کو

الگ الگ لیا جائے تو یہ ہلکے نیلگوں سرخ، ہلکے زردی مائل سبز اور گہرے سمندری نیلے رنگ کی حس کے مطابق ہوتے ہیں۔ اگر ان رنگوں کو مساوی تناسب کے ساتھ ترکیب دیا جائے تو سفید یا فاکسری کی حس ہوتی ہے۔ روشنی کی ہر قسم اور ہر امتزاج ان تینوں اعمال کو متہیج کرتا ہے۔ اسی لئے تہیج کے معمولی حالات میں کسی رنگ کا امتلاء کامل نہیں ہوتا۔ بلکہ اس میں ہمیشہ ایک خاص جزو سفیدی کا ضرور ملا ہوتا ہے۔ سبز و سرخ، سبز و کبود (نیلا) اور سرخ و کبود کو اگر مختلف نسبتوں کے ساتھ ترکیب دیا جائے تو طیف کے تمام الوان مع ارغوانی رنگوں کے حاصل ہو سکتے ہیں۔

مختلف الطول امواج کی روشنیوں کی ترکیب و امتزاج سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں یہ ظاہر یہ نظریہ ان کی توجیہ کے لئے نہایت ہی تشفی بخش معلوم ہوتا ہے لیکن جب ان نتائج کی جانچ ہم ان کی نفسیاتی تحلیل سے کرتے ہیں تو زرد و سفید کے بارے میں ہم کو وقت کا سامنا ہوتا ہے۔ سبز و روشنی کو اگر نیلی روشنی کے ساتھ ملا دیا جائے تو نیلگوں سبز و روشنی پیدا ہوتی ہے یہی ملہو لٹرن کہتا ہے کہ سبز اور نیلے کے الگ الگ جو عضویاتی اعمال ہیں، یہ نتیجہ ان ہی کی ترکیب پر مبنی ہوتا ہے۔ خود حس کی جب جانچ کی جاتی ہے تو اس بیان کی تائید ہوتی ہے۔ نیلگوں سبز میں سبز اور نیلے دونوں رنگوں کی خصوصیات موجود ہوتی ہیں، یہ ایک ہی وقت میں دونوں کے مشابہ ہوتا ہے۔ اگر سبز کا غلبہ ہے تو اس میں سبزی زیادہ ہوگی اور نیلے کا غلبہ ہے تو نیلگوں زیادہ ہوگی۔ لیکن سرخ و سبز و روشنی کی آمیزش کا نتیجہ سرخی مائل سبز نہیں بلکہ زرد نکلتا ہے۔ اسی زرد میں سرخ و سبز دونوں کی خصوصیات موجود نہیں ہوتیں، جیسا کہ نیلگوں سبز میں سبز اور نیلے دونوں کی ہوتی ہیں۔ کتنی ہی تحلیل و تحقیق سے کام لو مگر کوئی رنگ سرخی مائل سبز نہیں محسوس ہو سکتا۔ یہی حال سفید کا بھی ہے۔ یہی ملہو لٹرن کے نزدیک سفید رنگ تین انتہائی عضویاتی اعمال کا مرکب ہے۔ لیکن یہ بہ وقت واحد سرخ سبز و کبود تینوں لونوں پر مشتمل نہیں ہوتا ہے۔ اب اس کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ ایک شبکی عمل جو دو قسم کے مہیجات سے پیدا

ہوتا ہے، وہ ایسی حس کا کیوں باعث ہوتا ہے جو باعتبار کیفیت ان حسوں میں سے
ہر ایک کے مشابہ ہوتی ہے جو علیحدہ علیحدہ دونوں قسم کے مہجرات سے پیدا ہوتی ہیں لیکن
ایک صورت میں دو مختلف روشنیوں کی ترکیب سے ایسا رنگ پیدا ہوتا ہے جو
دونوں کے مشابہ ہوتا ہے، اور دوسری صورت میں ایسا نہیں ہوتا تو بالکل بجا
طور پر یہ فرض کرنا پڑیگا کہ دونوں صورتوں کے شبکی و مرکزی حالات میں کوئی اصولی
فرق ہے۔ مگر ہیلہولٹز کے نظریہ میں اس فرق کی مطلق گنجائش نہیں نکلتی۔

ناقص رنگ نابینی کے واقعات سے اس نظریہ پر ایک سخت اعتراض
پڑتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اگر ہیلہولٹز کا خیال صحیح ہو تو ایک یا ایک سے زائد اصل
اعمال لونی کے فقدان سے سفیدی کی سی حس کا فقدان لازم آئیگا کیونکہ یہ حس
ان الوان کے مساوی تناسب سے پیدا ہوتی ہے۔ اس نظریہ کی رو سے جس
شخص کو سبز کی بنیائی نہیں حاصل ہے اس کو سفیدی صرف سرخ اور نیلے رنگ
کا مرکب معلوم ہونی چاہئے، یعنی اس کو سفید ایسا نظر آنا چاہئے جیسا ہم کو ارغوانی
نظر آتا ہے۔ اگر ایسا شخص اپنی نظر کی خرابی کی وجہ سے اپنی حالت حس کو بیان کرنے
سے قاصر رہتا، تو ہم البتہ لاعلم رہتے اور اس نظریہ کو صحیح تسلیم کر لیتے۔ مگر ہم کو معلوم
ہے کہ جو شخص صرف ایک آنکھ سے سبز رنگ کو نہیں دیکھ سکتا وہ سفید کو اس
ناقص آنکھ سے ویسا ہی دیکھتا ہے جیسا کہ صحیح شخص۔ اس قسم کی دلیل زرد رنگ
پر بھی صادق آتی ہے جو شخص ناقص طور پر رنگ نابینا ہوتے ہیں۔ انہیں بالعموم کبود و زرد کی حس تو
قائم رہتی ہے، حالانکہ سرخ یا سبز یا دونوں رنگوں کی حس مفقود ہوتی ہے۔
حوالی شبکیہ میں ایک ایسا حصہ ہے جہاں سرخ و سبز کی حسیت نہیں ہوتی، اور
زرد و کبود کی ہوتی ہے۔ اسی لئے جب طیف کی روشنی بہت زیادہ شدید کر دی
جاتی ہے تو سرخ و سبز کی حس تو باقی رہتی ہے، گو زرد و کبود نیلے کی معدوم ہو جاتی
ہے۔ ایسے واقعات کے باوجود اس افتراضیہ کو قائم رکھنا کہ زردی کی حس شخص
سرخ و سبز اعمال کی ترکیب سے پیدا ہوتی بہت ہی مشکل ہے۔

اگر ایک طرف ہیلمہولٹز کا نظریہ ترکیب الوان کی توجیہ کے لئے غیر تشفی بخش ہے، تو دوسری طرف حس نور کے دیگر واقعات کی تشریح سے یہ اور بھی زیادہ قاصر ہے۔ اس کی رو سے ملحق یا متصل الوان کے مابین تقابل کے جو اثرات پائے جاتے ہیں، وہ محض سمجھ کا مغالطہ ہوتے ہیں۔ لیکن تحقیق سے ثابت ہو چکا ہے کہ یہ خیال قطعاً ناقابل قبول ہے۔ تقابل سے جو رنگ پیدا ہوتا ہے وہ ہر لحاظ سے اس رنگ کے مماثل ہوتا ہے جو براہ راست تہیج سے پیدا ہوتا ہے۔ ہیلمہولٹز کے نزدیک منفی مثالوں کا موجب تکان ہوتا ہے۔ ویرنگ جاری رہنے سے چونکہ بالآخر ایک یا زائد لونی اعمال باطل ہو جاتے ہیں، اس لئے خارجی تہیج یا شبکیہ کی ذاتی روشنی کی بنا پر دیگر لونی اعمال رونما ہو جاتے ہیں۔ اس خیال پر ایک اعتراض تو یہ پڑتا ہے کہ ہیلمہولٹز کے اصول کی رو سے ان تینوں اعمال میں تکان تو متواتر ہونا چاہئے، کیونکہ یہ تینوں ہر قسم کی روشنی سے متاثر ہوتی ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ جس تکان سے مثالوں منفی کی توجیہ کی جاتی ہے وہ چند سیکنڈ کے عرصہ میں پیدا ہو جاتا ہوگا۔ لہذا دن کی روشنی میں ہم کو تکان کی بہت زیادہ توقع رکھنی چاہئے اور گھنٹہ بھر بعد تو کسی قسم کی حس نور کے لئے بھی ہم میں مشکل ہی سے کوئی قابلیت باقی رہ سکتی ہے۔ خصوصاً سفید روشنی میں اتنی دیر رہنے سے تو تینوں اعمال یکساں طور پر باطل ہو جائینگے۔

ہیرنگ کے نظریہ میں ہیلمہولٹز کی ان مشکلات سے بچنے کی سخت کوشش کی گئی ہے۔ اس نے حس نور کی نفسیاتی تحلیل سے فائدہ اٹھا کر تین کی جگہ (سفید، سیاہ، سرخ، سبز، زرد و کبود مطابق) چھ اصلی یا انتہائی اعمال فرض کئے ہیں۔ ان میں سے ہر جوڑا اپنے مطابق ایک جداگانہ شبکی مادہ اور مرکزی اعضا کا ایک جداگانہ تغیر رکھتا ہے۔ ہر قسم کے شبکی مادہ میں کون و فساد کے درمستفاد اعمال برابر واقع ہوتے رہتے ہیں۔ یعنی یہ برابر بنتا اور بگڑتا رہتا ہے۔

یہ نظریہ تمام تر ان تغیر پذیر علاقوں پر مبنی ہے جو مذکورہ بالا متضاد اعمال میں باہم پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ یا تو ان میں ایک دوسرے کی تلافی سے توازن پیدا ہو جاسکتا ہے، اس صورت میں سرخ و سبز زرد و کبود مادوں سے کسی قسم

کی حس حاصل نہیں ہوتی، بخلاف اس کے سیاہ و سفید مادہ سے اس قسم کی خاکستری حس پیدا ہوتی ہے جیسی ایک دیر تک اندھیرے میں رہنے سے ہوتی ہے۔ باقی جب کسی مادہ میں توازن نہ ہو، تو بہر حال حس ہوتی ہے۔ اگر کون کی طرف تغیر میں زیادتی ہے تو کبھو دسبزی یا سفید کی حس ہوتی ہے، اور اگر فساد کی طرف اضافہ ہے تو سرخ، زرد یا سیاہ کی حس ہوتی ہے۔

مزید براں اس نظریہ کا ایک اہم جزو یہ ہے کہ جب توازن میں خلل واقع ہوتا ہے تو اس کو پھر سے قائم کرنے کا یہ سامان پیدا ہو جاتا ہے، کہ خود ایک عمل کی زیادتی ہی اپنے مخالف عمل کی باعث ہو جاتی ہے، اور اس کو اس وقت تک جاری رکھتی ہے، جب تک کہ توازن دوبارہ قائم نہ ہو جائے۔ چنانچہ اگر سرخ روشنی سرخ سبز مادہ پر اس طرح عمل کرتی ہے کہ عمل فساد کی زیادتی سے سرخی کی حس پیدا ہو جاتی ہے، تو ساتھ ہی کون کا عمل بھی شروع ہو جاتا ہے، جس سے ایسا توازن قائم ہو جاتا ہے، کہ سرخ روشنی کوئی حس نہیں پیدا کرتی ہے۔ اسی لئے آنکھ دیر تک سرخ روشنی کے سامنے رہنے کے بعد سرخی کو محسوس نہیں کرتی۔

ہیرنگ کی توجیہ اس کے نظریہ کی ایک اور اہم خصوصیت پر مبنی ہے۔ اس کے نزدیک محض ایک عام توازن ہی کا نہیں بلکہ اس کی ایک خاص صنف کا بھی رجحان پایا جاتا ہے، جو اس وقت پیدا ہوتا ہے جب شبکی مادہ روشنی سے بالکل متاثر نہیں ہوتا۔ اس کو وہ توازن ذاتی کہتا ہے۔ اب رہا مخالف اعمال کا توازن جو آنکھ کی سرخ روشنی کو قبول کرنے کے بعد پایا جاتا ہے، تو وہ اس قسم کا نہیں ہوتا۔ عمل مہیج کا نتیجہ ہونے کی حیثیت سے شبکی مادہ بہ نسبت توازن ذاتی کی صورت کے زیادہ منتشر ہوتا ہے۔ اسی لئے توازن ذاتی کی جو حالت مہیج کے دور کر دینے کے بعد پیدا ہوتی ہے، وہ قدرۃً عمل کون کی زیادتی کو مستلزم ہوتی ہے جس سے منفی بعدی حس رونما ہوتی ہے۔

ہیرنگ مقارن تقابل کی یہ وجہ قرار دیتا ہے، کہ شبکیہ کے ایک حصہ کے عمل کا اثر دوسرے حصہ کے عمل پر پڑتا ہے۔ یعنی ایک شبکی حصہ کا کون اپنے مقارن و ملحق حصوں کے فساد اور اسی طرح ایک کا فساد دیگر مقارن حصوں کے

کون کا باعث ہوتا ہے۔

رویت الوان کے اہم واقعات کی نہ تو ہیزنگ کے نظریہ سے تشفی بخش توجیہ ہوتی ہے اور نہ ہیلمہولٹز کے۔ البتہ ان نظریوں میں اصلاح کی کوشش کی گئی ہے، بلکہ بعض لوگوں نے دونوں کو ملا کر ان کے نقائص کو دور کرنا چاہا۔ لیکن یہ اصلاحات اس قابل نہیں ہیں کہ ان کو یہاں بیان کیا جائے۔ ہاں ایک بات اس ضمن میں ضرور صاف ہو گئی ہے، کہ قدیم مصنفین کی غلطی تھی کہ وہ صرف شبکیہ کے اعمال پر نظر کرتے تھے۔ حالانکہ اس کی شہادت رفتہ رفتہ جمع ہوتی جا رہی ہے کہ وجود حس کے لئے جس عضوی تغیر کی ضرورت ہے اس کے مکمل ہونے سے پہلے، اس میں ایک اور نہایت ہی پیچیدہ قسم کا عمل ہوتا ہے۔ البتہ ہنوز ہم اس عمل کی نوعیت سے کلیتہً لاعلم ہیں۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ یہ عمل مختلف مدارج میں دماغ اور ریڑھ کے نظام کی مختلف عصبی سطوح میں واقع ہوتا ہے۔ اور یہ بات بالکل سمجھ میں آ جاتی ہے کہ جو مہیجانات خارجی طور پر عصبی اجزاء کو متاثر کرتے ہیں، ان افعال کو مرکزی اجزاء سے زیادہ تعلق ہوتا ہے۔ لیکن فی الحال ہم خارجی اور مرکزی واقعات کو ایک دوسرے سے علیحدہ کرنے سے قاصر ہیں اور صرف دماغ و شبکیہ ہی کے تغیرات کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔

(۶)

باب

حسن صوت

۱۔ نوعیت مہیج صوتی حسون کا طبیعی مہیج ذرات ہوا کا موج ہوتا ہے۔ روشنی کی طرح آواز میں بھی ہم موج کا طول سرعت وسعت اور چمپ کی کیفیت قائم کر سکتے ہیں۔ طوالت، مد صوت کا تعین کرتی ہے وسعت بلندی کا اور چمپ کی کیفیت کا۔

۲۔ آلہ سماعت تشریحی تفصیلات کے لئے ہم کو پھر عنویات ہی کی درسی کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ سماخ گوش یا کان کا پردہ امواج صوت کی ٹکڑے مرتعش ہو کر بعض چھوٹی چھوٹی ہڈیوں میں حرکت پیدا کر دیتا ہے جو ارتعاشات ہوا کے مطابق مرتعش ہوتی ہیں۔ اور یہ حرکات پھر ایک رطوبت سے متضاد دم ہو کر اس جھلی کو مرتعش کرتی ہیں، جس کو فرشی پر وہ کہتے ہیں۔ اس پردے کے ارتعاشات ہی وہ قریب ترین مہیج ہیں، جس سے اس کی سطح کے بعض شعری خلایا مہیج ہو جاتے ہیں اور یہ حسی خلایا براہ راست سمعی اعصاب سے تعلق رکھتے ہیں۔

۳۔ شور اور اصوات تجربات بالذات کی حیثیت سے شور کی نوعیت اختلاف موسیقی عدم تعین اور زیادہ تر بے ترتیبی کی ہوتی ہے۔ بخلاف آواز موسیقی کے کہ وہ وحدت اور یک رنگی کی خصوصیت رکھتی ہے

”جن ارتعاشات سے موسیقی کی آواز بنتی ہے ان کا مرتب و باقاعدہ وقفوں کے ساتھ اعادہ ہوتا ہے اور اس لئے ان میں ایک نمایاں توقیت یا موزونی پائی جاتی ہے۔“ موسیقی کی اصوات اُس وقت بھی پیدا ہوتی ہیں جبکہ توقیت مرتب و باقاعدہ ہونے کے بجائے مسلسل طور پر بدلتی رہتی ہے۔ باقاعدہ ارتعاشات جو اصوات موسیقی کا باعث ہوتے ہیں۔ اگر ان کی ایک بڑی تعداد جن میں بہ لحاظ طول موج بہت تھوڑا فرق ہو، ایک ساتھ واقع ہو تو وہ شور کی موجب ہو جاتی ہے۔ جیسا پیانو کے پینڈنٹ سروس کو ایک ساتھ بجانے سے ہوتا ہے۔ مگر عموماً جو مہیج شور کی حس کا باعث ہوتا ہے، وہ ایسے ارتعاشات کے سلسلہ سے پیدا ہوتا ہے جو ایک دوسرے سے توقیت یا دور میں مختلف ہوتے ہیں نیز اس وقت بھی شور کی حس ہوتی ہے، جب متوالی ارتعاشات تعداد میں اس قدر کم ہوتے ہیں کہ ان سے نو ا پیدا نہیں ہو سکتی۔ تاہم اصوات موسیقی اور شور کے مابین کوئی ایسی حد فاصل نہیں ہوتی جو قطعاً بے ربط ہو، بلکہ در خالص و بسیط آواز موسیقی جو ایسے ارتعاشات کے ایک سلسلہ سے پیدا ہوتی ہے، جن میں سے ہر ایک قریباً ایک ہی مدت رکھتا ہے، اور کثرت شور کے مابین جس میں ارتعاشات کا کوئی سلسلہ بھی یکساں نہیں ہوتا، بہت سے درمیانی مراتب ہوتے ہیں جس سلسلہ اصوات کو موسیقی کہتے ہیں ممکن ہے اس میں بے قاعدگی پائی جاسکتی ہے۔ اور بعض کثرت ترین آوازوں میں ایک یا زائد ارتعاشات کی باقاعدہ تکرار نہایت آسانی سے محسوس ہو سکتی ہے۔

۴۔ مد صوت ”ایک سیکنڈ میں کان سے متواتر ٹکرانے والے ارتعاشات کی تعداد جس قدر زیادہ ہوگی اسی قدر ہر ارتعاش کا زمانہ کم اور

مد صوت بلند تر ہوگا۔ اسی لئے مد صوت کا تعین طول موج سے ہوتا ہے۔ نیچے سر کی موجیں طویل ہوتی ہیں، اور اونچے کی قصیر۔ پست ترین سر سے بلند ترین قابل سماعت سر تک مختلف المد اصوات موسیقی کے ہم ایک پورے سلسلہ کا باہم امتیاز کر سکتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ہر سر اپنی جگہ دو ایسے سروس کے درمیان رکھنا

ہے جو اس سے بہ شکل قابل امتیاز ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک اس سے کسی قدر پست ہوتا ہے اور دوسرا کسی قدر بلند۔ لہذا اس کی ترتیب خطی ہوتی ہے اور اس کا موازنہ ان خاکستری رنگوں کے سلسلہ سے کیا جاسکتا ہے جو سفید و سیاہ کے درمیان واقع ہوتے ہیں۔ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ جب سطح خاکستری رنگوں میں ہم سفید و سیاہ رنگ کے تغیر پذیر مدارج کو ممتاز پاتے ہیں، اسی طرح مختلف المندسروں میں بھی سفید و سیاہ رنگ کے مطابق حس کی دو آخری صورتیں پائی جاتی ہیں لیکن عام طور پر اس دعویٰ کو قبول نہیں کیا جاتا۔ جن ارتعاشات کا اعادہ ایک سیکنڈ میں پندرہ بیس بار سے کم ہوتا ہے وہ حس صوت پیدا کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ اسی طرح بلند مسروں کے لئے بھی ایک حد ہے، جو تقریباً ۲۲۰۰۰ ارتعاشات فی ثانیہ ہے۔ موسیقی میں ان نواؤں کا نسبت بہت ہی کم حصہ استعمال ہوتا ہے، جو قریباً ۲۲۰۰۰ ارتعاشات فی ثانیہ سے لے کر ۴۰۹۶ ارتعاشات فی ثانیہ تک ہوتا ہے۔

اختلاف مد کے تمیز کرنے کی قوت ایک خاص حد کے اندر بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوتی ہے۔ سو سے ہزار ارتعاشات فی ثانیہ تک کی نواؤں میں ایک شاق آدمی (بشرطیکہ موافق حالات ہوں) اختلافات مد کا امتیاز کر سکتا ہے جو $\frac{1}{16}$ یا $\frac{1}{8}$ طول موج کے اختلافات کے مطابق ہوتے ہیں۔ ایسی نوائیں جو چار ہزار ارتعاشات فی ثانیہ سے زیادہ یا چالیس ارتعاشات فی ثانیہ سے کم کی ہوتی ہیں ان میں ایک کا دوسری سے صحت کے ساتھ امتیاز بہت کم ہو سکتا ہے۔ بلند ی کی طرف تو ممکن ہے کہ سیکڑوں بلکہ ہزاروں ارتعاشات فی ثانیہ تک کے اختلافات کی شناخت نہ ہو سکے۔

۵۔ مال میل وقفے | اگر دو ایسے سرا ایک ساتھ پیدا کئے جائیں، جن میں ایک کا دور ارتعاش دوسرے سے دو چند سریع ہو، تو ان دونوں حسوں کے مل کر ایک ہو جانے کا بہت زیادہ امکان ہوتا ہے۔ اور ان کو دو سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ ان کے اتحاد سے ایک ایسی شیریں اور چرس نوا پیدا ہوتی ہے جو کان کو خاص طور پر خوشگوار معلوم ہوتی ہے۔ جب یہ دونوں حسیں ایک ساتھ واقع نہیں ہوتیں تو بھی ان میں خلط ملط ہو جانے کا میلان ہوتا ہے۔

کسی ماہر موسیقی داں سے بھی اگر یہ کہا جائے کہ منہ کی سیٹی کی پیا نو پر نقل کر دے تو وہ اکثر ایسی نوا پیدا کرتا ہے جس کے ارتعاشات، فی ثانیہ اس سے نصف یا دو گنے ہوتے ہیں، یا بالفاظ دیگر جس سر کی نقل کرنی ہوتی ہے اس سے بلند یا پست سرگم کے سروہ پیدا کرتا ہے۔ ایک خاص دھچپ بات یہ ہے کہ کسی سر کو حافظہ میں اس کے سرگم کے ساتھ خلط و ملط کر دینے کا میلان اور جب ان کو ایک ساتھ بجایا جائے تو بطور صوت واحد کے ان کا سمجھنا یہ دصوت کی مماثلت پر مبنی نہیں ہوتا۔ جو سر باعتبار دصوت ایک دوسرے سے نسبت بہت قریب ہوتے ہیں ان میں آسانی کے ساتھ اور واضح طور پر امتیاز ہو سکتا ہے۔ جو کچھ سرگم کے متعلق کہا گیا وہ دہرے سرگم اور پچسم و دواز دہم پر بھی صادق آتا ہے۔

۶۔ مختلف المبادی ہم زمان اصوات موسیقی میں باہم امتیاز کے لئے بالعموم اصوات موسیقی کی توجہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اس حالت میں بالخصوص امتیاز شکل ہو جاتا ہے جبکہ ترکیب

ایک صوت دوسرے کی سرگم پنجم یا دواز دہم ہو۔ ایک سر کی دوسرے سر کے مقابلہ میں اضافی شدت جس قدر زیادہ ہو اسی قدر اس کا ایک علیحدہ نوا کی حیثیت سے امتیاز آسان ہوتا ہے۔ اور جس قدر شدت کے بجائے خفت میں زیادتی ہو، اسی قدر یہ امتیاز مشکل ہوتا جاتا ہے۔ نواؤں کی ترکیب سے ایک ایسا خاص قسم کا تجربہ حاصل ہوتا ہے جس کو علیحدہ علیحدہ سروں کے محض جداگانہ تجربات کا مجموعہ نہیں کہا جاسکتا۔ حتیٰ کہ جب ترکیبی نواؤں میں امتیاز بھی ہو جاتا ہے اس وقت بھی ان کو ایک ہی کل کے غیر منفک اجزا سمجھا جاتا ہے۔ یہ کل خود اپنا مخصوص دصوت اور خود اپنی مخصوص شدت رکھتا ہے۔

۷۔ ضرب اور بے آہنگی اگر دو دوشاخے ایک ساتھ بجائے جائیں، اور دونوں کی آوازوں کا ہر ایک ہی نہ ہو، بلکہ ان میں ایسا تعلق ہو کہ ایک

کا دور ارتعاش دوسرے کا ٹھیک حاصل ضرب نہ ہو، تو جس جس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے اس میں بعض نمایاں خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ ہم ایسی آواز سنتے ہیں

جو ہمارے کان کے لئے ایک مرکب موج کا نتیجہ ہوتی ہے، اور جو دو موجوں سے بنی ہوتی ہے۔ لیکن یہ آواز شدت میں یکساں نہیں ہوتی۔ کبھی زور کی ہوتی جاتی ہے اور کبھی ہلکی ہوتی جاتی ہے، یا کبھی بالکل ہی نہیں رہتی، لیکن فوراً ہی پھر بڑھتی ہے اور پھر دب جاتی ہے، اس طرح باقاعدہ وقفوں کے ساتھ بلند و پست ہوتی رہتی ہے، یہ تغیر یا تو آواز سے بالکل خاموشی کی طرف ہوتا ہے یا بلند تر آواز سے پست تر آواز کی طرف۔ اس قسم کے تغیرات شدت کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ اختلاف مد کی بنا پر دونوں آوازوں کی ارتعاشی حرکات با اعتبار وقت یا زمانہ ایک دوسرے کے بالکل مطابق نہیں ہوتیں۔ چونکہ زمانہ ارتعاش یعنی وہ وقت جس میں ایک ذرہ کسی جانب حرکت کرتا اور پھر لوٹتا ہے، ایک آواز میں دوسری کی بہ نسبت کم ہوتا ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ ایک آواز کے ارتعاشات دوسری آواز کے ارتعاشات سے آگے نکل جائیں گے۔ لہذا ایک وقت ایسا آئیگا کہ جب ایک آواز ایک ذرہ کو ایک جہت میں فرض کر دے کہ آگے حرکت دینا چاہیگی۔ اور دوسری آواز اسی ذرہ کو دوسری طرف یعنی پیچھے لیجانا چاہیگی، تو اس کا نتیجہ لازماً یہ ہوتا ہے کہ یہ ذرہ یا تو سرے سے حرکت نہیں کرتا یا کم از کم اتنی نہیں کرتا جتنی کہ ایک ہی آواز کا دھکا لگنے سے کرتا، اور اس کا تو ذکر ہی کیا، جبکہ دونوں آوازیں ملکر اس کو ایک ہی طرف حرکت دیتی ہیں۔ غرض اس طرح ذرہ کے ارتعاشات یا تو رک جاتے ہیں۔ یا کم ہو جاتے ہیں اور ارتعاشات سے جو حس صوت پیدا ہوتی تھی، وہ یا تو بالکل نہوگی یا کم ہوگی۔ ایک آواز دوسری کو کم و بیش بالکل بے اثر کر دیتی ہے۔ ایک موج آواز کی بلندی دوسری کی پستی سے ملکر برابر ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس دوسرے وقت دونوں دھکے ایک ہی ذرے پر ایک ہی جہت میں عمل کریں گے، جس سے اس ذرہ کی حرکات لازماً شدید ہو جائیں گی، اور آواز بڑھ جائیگی۔ اور بتدریج ایک شرط دوسری میں مرور کر جائیگی۔ اس طرح بڑھی ہوئی شدت کے اعادوں کو ضرب کہتے ہیں۔ جب ہم آہنگ نواؤں کے ارتعاش میں بہت تھوڑا فرق ہوتا ہے، تو ضربوں کا علیحدہ علیحدہ امتیاز

ہو سکتا ہے۔ جوں جوں فرق بڑھتا جاتا ہے، ضرب جلد جلد واقع ہوتی ہیں اور ان میں اتنی وضاحت کے ساتھ امتیاز نہیں ہو سکتا۔ ایسی صورت میں ان سے پہلے تو دھنسنے یا گھسنے اور پھر گھر گھر گھڑانے یا گھنگھنلانے کا سا اثر پیدا ہوتا ہے۔ ضربوں کی کثرت جیسی جیسی بڑھتی جاتی ہے یہ اثر کم ہوتا جاتا ہے۔ مگر اس حالت میں بھی آواز میں ایک خاص کڑختگی پیدا کرنے کی وجہ سے ضرب اپنی موجودگی کو نمایاں کرتی رہتی ہیں۔ یہ تجربہ اس وقت بھی باقی رہ سکتا ہے جبکہ ایک منٹ میں سیکڑوں ضربیں واقع ہوتی ہیں۔ لیکن جب ضرب کافی سرعت کے ساتھ واقع ہوتی ہیں تو آواز کی یہ سختی یا کڑختگی موقوف ہو جاتی ہے۔ اس وجہ تک پہنچنے سے پہلے ضربوں کے کڑخت اثر کی بنا پر آواز کو بے آہنگ کہا جاتا ہے۔ دوسرے جو کثرت ارتعاش میں ایک دوسرے کے قریب ہوتے ہیں ان کی پیدا کردہ ضرب کی تعداد اسی ریاضیاتی فرق کے مساوی ہوتی ہے، جو ہر ایک کے فی ثانیہ ارتعاشات کی تعداد کے مابین پایا جاتا ہے۔ چنانچہ دو دو شانے جو ۶۴ اور ۲، فی ثانیہ کے حساب سے مرتعش ہوتے ہوں ان سے ایک ثانیہ میں آٹھ ضربیں پیدا ہونگی، کیونکہ قصیر موج طویل موج کو آٹھ مرتبہ اس طرح جا لیتی ہے، کہ ذرات مرتعش کو مخالف سمت میں متحرک ہو کر ایک دوسرے کی قوت کو کالعدم کر دیتے ہیں۔ یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ جوں جوں مرکب نواؤں کے مابین وقفہ بڑھتا جاتا ہے اسی قدر ضربیں اتنی سریع ہوتی جاتی ہیں کہ پھر وہ قابل امتیاز باقی نہیں رہتیں۔ لیکن جب وقفہ کافی طور پر بڑھ جاتا ہے تو وہ دوبارہ وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ ان کا اس وقت پھر وقوع ہوتا ہے جب وقفہ سرگرم سے کچھ کم و بیش ہوتا ہے، اور پھر جب یہ دوسرے بنجم وغیرہ سے کم و بیش ہوتا ہے۔ ایسی دو نوا میں جن کے ارتعاشات ۱۲۰۰ اور ۳۹۶ فی ثانیہ ہوں چار ضربیں پیدا کرتی ہیں۔ نیز ۱۲۰۰ اور ۴۰۴ ارتعاشات کی نواؤں سے بھی چار ضربیں پیدا ہوتی ہیں۔ ضربوں کی تعداد اس فرق کے مساوی ہوتی ہے، جو بلند اور پست نوا کی

تعداد اور تغاش کے اُس حاصل ضرب کے ماپن ہوتا ہے، جو بلند نوا کی تعداد اور تغاش سے قریب تر ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر نواؤں کی تعداد ۲۰۰ اور ۵۹۶ ہو، تو ضربوں کی تعداد $200 \times 596 = 119200$ ہوگی۔ اس سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ سرگم وغیرہ میں کسی وقفہ موسیقی کے خفیف انحراف سے بھی بے آہنگی کیوں پیدا ہو جاتی ہے۔

۸۔ کیفیت

اگر ایک ہی سر کو پیا نو سارنگی اور قزاق پر بجایا جائے تو اس کی کیفیت بہت ہی مختلف معلوم ہوگی، اگرچہ مد صوت ایک ہی ہوتا ہے اس قسم کے اختلافات کو اختلافت کیفیت کہتے ہیں، جو پیچیدگی جس پر مبنی ہوتا ہے۔ معمولی اصوات موسیقی، خواہ ان کا مخرج ایک ہی ہو، تاہم وہ سادہ و بسیط نہیں ہوتیں۔ بلکہ اگر توجہ کے ساتھ ان کی تحلیل کی جائے تو مستفید و جد اگانہ نواؤں کے اجزا پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ان میں امتیاز کی قوت ذوق موسیقی اور مشق تحلیل کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے۔ پورے مجموعہ کا مد صوت وہی ہوتا ہے، جو تقریباً پست ترین نوا کا ہوتا ہے۔ اس کو بنیادی یا اصل نوا کہا جاتا ہے جو شروع ہی میں معلوم ہو جاتی ہے۔ اصلی نوا سے بلند تر نواؤں کو نوائے زائد کہتے ہیں۔ جو اصلی نوا سے تال میل کے وقفوں کی بنا پر الگ کی جاتی ہیں۔ ان میں عموماً شدید ترین وہ نوائیں ہوتی ہیں جو اصلی نوا کے ساتھ سب سے زیادہ مشابہ ہوتی ہیں جیسے کہ مثلاً سرگم ہے۔ اس طرح اگرچہ ان کی اضافی شدت کی بدولت ان کا پہچاننا آسان ہو جاتا ہے۔ مگر ساتھ ہی تال میل کا تعلق اس کو زیادہ دشوار کر دیتا ہے۔ ایسا شخص جس کو قدرتی طور پر موسیقی سے ذوق نہ تھا ہو وہ کافی مشق کے بعد زائد نواؤں کے پہچاننے کی بہت بڑی قوت پیدا کر سکتا ہے۔ نو مشق آدمی مصنوعی طریقوں سے کام لے سکتا ہے۔ مثلاً پہلے جزئی نوا کو دو شاخہ پر بجایا جائے اور پھر جس سر کو تحلیل کرنا ہے اس کی طرف متوجہ ہوتے وقت اس کو ذہن میں رکھا جائے۔ اس طرح یکے بعد دیگرے متعدد نواؤں کو آزمایا جاسکتا ہے۔ جن میں سے بعض زائد نواؤں کی اجزائے ترکیبی معلوم ہوئیں اور بعض نہیں۔

نسبتہ پست جزوی نواؤں کی ایک اوسط تعداد ملکر اپنے کل کو زیادہ عمدہ، زیادہ پُر اور مد صوت میں کسی قدر بلند تر کر دیتی ہے۔ بخلاف ایسی بلند نوا ہائے زائدہ کے جو کافی شدید ہوں، یہ جب کسی بڑی تعداد میں ملجاتی ہیں تو اپنے کل کو تیز و نافذ اور بعض اوقات کسی قدر کثرت نوعیت کا بنا دیتی ہیں۔ یہ کثرت کی ایسی ضرورت سے پیدا ہوتی ہے جو بلند نوا ہائے زائدہ کے درمیان واقع ہوتی ہیں۔

ایک متحدہ المخرج سر جو جزوی نواؤں سے مرکب ہو، اس کی ترکیب مختلف المخرج سروں کی ترکیب کے مماثل ہوتی ہے، بجز اس کے کہ اصلی اور زائد نواؤں کی شدت میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ ترکیب سے جو مجموعی تجربہ حاصل ہوتا ہے وہ اپنی ایک خاص نوعیت رکھتا ہے، اور جزئی نواؤں سے الگ الگ جو تجربات ہوتے ہیں محض ان کی میزان نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ جزوی نواؤں کے امتیاز کی صورت میں بھی یہی صادق آتا ہے۔ یعنی یہ نوائیں ایک مختص النوع مجموعہ کی اجزائے ترکیبی سمجھی جاتی ہیں۔ تحلیلی توجہ سے جب ہم زائد نواؤں کو جاننا چاہتے ہیں تو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ تحلیلی توجہ سے یہ عین وقت پر پیدا ہو گئی ہیں، بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو شے پہلے سے موجود تھی اسی کو جان لیا ہے۔ اس طرح موسیقی کے کسی معمولی سر کی ترکیب سے ایسی حسوں کی ایک عمدہ مثال ہاتھ آ جاتی ہے جو بس محض محسوس ہی ہوتی ہیں، مگر ان کی جداگانہ خصوصیات کا کوئی امتیاز نہیں ہوتا۔ جب تک اور جس حد تک کہ تجربہ غیر تحلیل شدہ رہتا ہے۔ اس کی ترکیبی حسوں کا نفس حس وجود تو ہوتا ہے، البتہ اس وجود کا وقوف نہیں ہوتا۔ یعنی حس فرق تو پایا جاتا ہے مگر اور اکی امتیاز نہیں ہوتا۔

۹۔ حس صوت کا عام تشریحی تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ عصب سماعت کے سرے براہ راست پر وہ گوش کے ارتعاشات سے شہج ہوتے ہیں جس طریق پر یہ پردہ عمل کرتا ہے۔ اس کا پتہ ایل

طبیعی اور نفسیاتی مسلمات سے چلتا ہے۔ طبیعی لحاظ سے ہمارے سامنے ایک بڑا واقعہ ہے کہ جو تہجیات بجائے خود الگ الگ ممتاز امواج صوت کا باعث ہوتے،

وہ کانوں تک پہنچنے سے پہلے مخلوط ہو کر واحد نتیجہ یا اثر پیدا کرتے ہیں، یعنی ان سے ایک ہی موج رونما ہوتی ہے، جس کی توجیہ ریاضیاتی طور پر ان کی ترکیب سے ہوتی ہے۔ خواہ مختلف تہیجات الگ الگ ناوی اشیا سے آئیں یا ایک ہی شے سے، یہ واقعہ ہر صورت صحیح رہتا ہے۔ لہذا جن ارتعاشات سے معمولی آوازیں پیدا ہوتی ہیں وہ دراصل مرکب و مخلوط ہوتے ہیں۔

اور اس بنا پر جو صورتیں وہ اختیار کرتی ہیں، ان کو حسابی طور پر خاص خاص بسیط امواج کے ایک مرکب میں تحلیل کیا جاسکتا ہے۔ ان بسیط امواج کو رتاقصی کہتے ہیں، کیونکہ ان کی صورت ایسی ہوتی ہے جیسی کہ گھڑی کے رتاقص یا لنگر کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے۔ جو تہیجات ایک ساتھ ہوا کو مرتس کرتے ہیں، گو ان سے موج صرف ایک ہی پیدا ہوتی ہے۔ تاہم آلہ سماعت پر ان میں سے ہر تہیج علیحدہ عمل کرتا ہے اس کا پتہ اسطرح چلتا ہے کہ ہر تہیج کے مقابل جو حسی تجربات ہوتے ہیں شعور ان میں باہم امتیاز کر سکتا ہے۔ ہم ایک منفرد سر کو اس کی ترکیبی نواؤں میں تحلیل کر سکتے ہیں، اور ایسے سروں میں امتیاز کر سکتے ہیں، جو ایک ہی وقت میں مختلف مخارج سے نکلتے ہیں۔ یہیں سے حس صوت کے نظریہ کا آغاز ہوتا ہے۔ آلہ سماعت کی ساخت ایسی مانتی پڑتی ہے، کہ ان مختلف تہیجات سے جو فکر ایک مرکب موج پیدا کرتے ہیں الگ الگ تہیج ہو سکے۔

کان کی اس تحلیلی قوت کی توجیہ کا سب سے زیادہ تشفی بخش وہ طریقہ ہے، جو ہیلہولٹز نے تجویز کیا ہے، اور جس کو اگر سب نہیں تو اکثر لوگ اب تسلیم کرتے ہیں۔ یہ بعض طبیعی واقعات کی تمثیل پر مبنی ہے۔ اگر ایک دو شاخہ جو زائد نواؤں کے بغیر ایک بسیط نوا پیدا کرتا ہے، پیاؤ کے اوپر رکھ دیا جائے، اور پھر کسی پردہ کو دبا کر اس کے مطابق سرنگا لائے، تو یہ دو شاخہ بھی ساتھ ساتھ مرتعش ہوتا ہے۔ اگر اس سر سے نیچے کا سرگم بجایا جائے تو بھی دو شاخہ مرتعش رہتا ہے کیونکہ خود اس کا سرچونگہ اس سر کا جو پیاؤ سے نکل رہا ہے سرگم ہے۔ اس لئے یہ اس کی زائد نوا کے طور پر ہمیں شامل رہتا ہے۔ اسی طرح اس کو ہر اس سر کے ساتھ مرتعش کیا جاسکتا ہے جس میں خود اس کا سر بطور زائد نوا کے شامل ہو۔ یہ

دیگر سروں سے غیر متاثر رہتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر دو شاخہ پیانو کے تاروں کے قریب بجایا جائے، تو صرف وہ تار اس کے جواب میں مرتعش ہونگے جو خاص طور پر اسی نوا کے یا کسی ایسے سر کے مطابق ہیں جس میں کہ یہ نوا بطور ایک نوائے زائد کے شامل ہے۔ ثانی الذکر صورت میں یہ پورے طول میں نہیں ہوتے بلکہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر مرتعش ہوتے ہیں۔ جو تار دو شاخہ کی نوا کے پست تر سرگم کے مطابق ہوتا ہے، وہ جواباً اس طرح مرتعش ہوتا ہے کہ اس کا طول موج تار کے طول کا نصف ہوتا ہے۔ اب ہیلمہولٹز کا نظریہ یہ ہے کہ پردہ گوش ایسی سلوٹوں پر مشتمل ہے جن میں سے ہر ایک پیانو کے تاروں یا دو شاخہ کی طرح اپنی خاص نوا کے مناسب ہوتا ہے اور اس کے جواب میں مرتعش ہو جاتا ہے۔ اس طرح طبعی موج صوت بجائے خود خواہ کتنی ہی سچیدہ و مرکب ہو لیکن پردہ گوش میں یہ صرف ایک ہی مرکب ارتعاش نہیں بلکہ متعدد جداگانہ ارتعاشات پیدا کرتی ہے، جن میں سے ہر ایک علیحدہ مہیج کی حیثیت سے عصب سمعی کے سروں کو متاثر کرتا ہے۔

ہیلمہولٹز کے نظریہ کی ایسے واقعات سے تائید ہوتی ہے جو لو فی نابینائی کے مماثل ہیں۔ بعض صورتوں میں ایسا ہوتا ہے کہ صوتی تہیجیات پہنچانے کا میکاچی عمل ٹھیک ہوتا ہے، مگر اس کے باوجود نواؤں کی میزان کے نسبت بڑے یا چھوٹے حصوں کے لئے حسیت مفقود یا بہت ہی ناقص ہوتی ہے۔ بعض مثالوں میں نوائی بہر اپن سب تک کے نسبت بڑے حصہ تک وسیع ہو جاتا ہے، اور اس کے بہت ہی تنقوڑے حصہ کی حسیت باقی رہ جاتی ہے۔ ایک طرف تو معتدل شدت کی نوا کا واضح طور پر امتیاز ہو سکتا ہے، در انحالیکہ دوسری طرف اسی سے ملحق نہایت شدید نوا کا بھی امتیاز نہیں ہوتا، جب تک ہم کان میں ایسے الگ الگ عناصر کا ایک نظام نہ فرض کریں، جن میں سے ہر ایک اپنی مخصوص نوا سے مناسبت رکھتا ہو اور جن میں سے بعض ممکن ہے کہ اپنے فرائض پورا کرنے کے ناقابل ہوں، اور باقی معمولی طور پر اپنا عمل کرتے رہتے ہوں، اس وقت تک مذکور کا بالا واقعات کی توجیہ دشوار ہے۔ لیکن ہیلمہولٹز کا نظریہ چونکہ یہ مانتا ہے، کہ پردہ گوش کے بعض

ریتے ممکن ہے صحیح طور پر مرتعش ہونا چھوڑ دیں اور باقی ہوتے رہیں۔ اس لئے ان
واقعات کی توجیہ ہو سکتی ہے۔

(۷)

باب ویسرو فشر کا قانون

۱۔ اختباری واقعات کوئی سی دو چیزوں میں موازنہ کر کے ہم ان کو ایک دوسرے کے
ماثل یا غیر ماثل کہہ سکتے ہیں۔ اگر یہ مختلف الاصناف ہیں تب تو غیر
ماثلت کے علاوہ کوئی اور حکم نہیں لگا سکتے مثلاً اگر سورج کی چمک کا روح کی ابیت سے
موازنہ کریں تو لامحالہ اسی نتیجہ پر پہنچیں گے۔ یا اگر روشنی کی چمک کا آواز کے بھاری پن
سے موازنہ کریں، تو صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ دونوں میں شدت تو ہے لیکن ان کے
مابین کوئی خاص نسبت قائم نہیں کیجا سکتی، مثلاً ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ آواز کا
بھاری پن روشنی کی چمک کے برابر ہے۔ برخلاف اس کے اگر ایک ہی صنف
کی اشیاء کے کیفی تغیرات کا ایک ہی لحاظ سے ہم موازنہ کریں تو زیادہ یقینی طور پر حکم
لگا سکتے ہیں۔ مثلاً کہہ سکتے ہیں کہ ایک آواز دوسری آواز کے برابر، اس سے
کم یا زیادہ بھاری ہے۔ اس کے علاوہ غیر ماثلت کے درجات کا موازنہ کر کے
بھی ہم قطعی نتائج نکال سکتے ہیں یعنی ہم کہہ سکتے ہیں کہ آواز ج آواز ب سے اس قدر بھاری جس قدر
آواز ب آواز ۲ سے۔ اس طریقہ سے ہم دو مختلف شدت کی آوازیں لیکر ان کے
درمیانی آواز کی شدت یا بھاری پن کو ٹھیک طور سے معلوم کر سکتے ہیں۔ اس کے
بعد پھر ہم اس درمیانی آواز کا اس کے دونوں انتہائی سروں اب ج سے اس
طرح موازنہ کر سکتے ہیں کہ ۲ دب کے مابین ایک آوازیں جو بھاری پن میں سے الف

کہ خود اس مقدار شدت کے ایک خاص جز یا کسر کا اس پر اضافہ کیا جائے
مختلف قسم کے حسوں کے لئے اس اضافہ کی مقدار مختلف ہوتی ہے۔ مثلاً ہاتھ
سے اٹھا کر وزن کا اندازہ کرنے کی صورت میں اور اک فرق دیا اصطلاحاً یوں
کہو کہ دہلیز فرق کو عبور کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ اصل مہیج اور اضافہ
میں ۲۹:۳۰ کی نسبت ہو۔

دو دہلیز فرق ایک لحاظ سے بہت ہی غلط فہمی پیدا کر نیوالی اصطلاح
ہے۔ کیونکہ واقعات یہ کہنے کی اجازت نہیں دیتے کہ عبور دہلیز سے پہلے
حس میں کوئی فرق نہیں ہوتا، البتہ یہ فرق نمایاں یا ممتاز نہیں ہوتا۔ لہذا دہلیز
فرق کے بجائے اگر امتیاز کہا جائے تو زیادہ صحیح ہوگا۔ سفید روشنی کی چمک میں
صرف اس وقت فرق کا امتیاز ہوتا ہے، جب اصل مہیج اور اس پر اضافہ میں
۱۰:۱۰۰ کی نسبت ہو یعنی اصل مہیج پر ۱۰ اضافہ کر دیا جائے۔ اگر ایک سفید سطح
پر ہم دو شمعیں اس طرح رکھیں کہ کسی شے کے اس سطح پر دو سایے پڑیں، تو ان
میں سے ہر شمع یا روشنی کا پیدا کیا ہوا سایہ دوسری روشنی سے منور ہوگا
اور باقی سطح دونوں روشنیوں سے منور ہوگی اب اگر ایک شمع کو ہم علیحدہ
کرنا شروع کریں، تو ایک وقت ایسا آئیگا کہ جو سایہ اس شمع کے
باعث پڑ رہا تھا، دوسری نہ رہیگا، یعنی ہم ان دو سطحوں امتیاز نہ کر سکیں گے
جن میں سے ایک پر صرف قریب کی روشنی پڑ رہی ہے اور دوسری
پر سطح میں قریب و بعید دونوں کی اب اگر ہم اس فاصلہ کو یاد رکھ کر جہاں تک کہ اس
تجربہ میں ہمیں شمع کو ہٹانا پڑا، پھر تیز روشنی کے دو لیمپوں سے بھی تجربہ کریں کہ
ان میں سے ایک لیمپ کو ہٹاتے جائیں۔ یہاں تک کہ اس کا پیدا کیا ہوا سایہ
مرئی نہ رہے تو ہم کو معلوم ہوگا کہ لیمپ کو بھی اتنی ہی دور لیجانا پڑا جتنا کہ شمع کو پہلے
تجربہ میں لیجانا پڑا تھا۔ یعنی تین لیمپوں کی روشنی میں جو کم از کم فرق ہم معلوم کر سکے
ہیں ان کا وہی تناسب ہے جو معمولی شمعوں کا اس قسم کی اور بہت سی
مثالیں پیش کیا سکتی ہیں، جن سے اسی قسم کے نتائج حاصل ہوتے ہیں حقیقت
یہ ہے، اگر ذرا احتیاط سے مشاہدہ کیا جائے تو یہ بات قطعاً ثابت ہوتی ہے،

ہو گا کیونکہ مہیج کو اور بڑھا کر ل کر دیے سے ہکو حس حاصل ہوتا ہے، جو اسے قابل امتیاز ہے لیکن اس سے نہیں۔ اب ظاہر ہے کہ اگر اس میں کوئی فرق نہیں اور نہ ہر اور یہاں میں کوئی فرق ہے تو ہر اور یہاں میں لازماً کوئی فرق نہ ہو گا۔ یہ کہنا محض بیسود ہے کہ مہیج کے اضافہ سے عصبی ہیجان میں تو اضافہ ہو سکتا ہے لیکن اس کے ساتھ حس میں اضافہ نہیں ہوتا، کیونکہ ہیجان عصبی کا اضافہ اگر ہر اور یہاں میں کوئی فرق پیدا نہیں کرتا اور نہ ہر اور یہاں میں کوئی فرق پیدا کرتا ہے تو ہر اور یہاں میں بھی یہ کوئی فرق پیدا نہ کر سکتا گا۔ اگر ہر اور یہاں میں اور ہر اور یہاں میں ہے تو ہر اور یہاں میں کا عین ہوتا ہے اگر ایک ایک تنکا کر کے ہم کسی شخص کے بوجھ میں اضافہ کرتے جائیں تو جب ان تنکوں کی مقدار کافی ہو جائیگی تو اس کو یقیناً حس ہو گا کہ پہلے سے وزن بڑھ گیا ہے۔ لیکن اس تدریجی اضافہ کے سارے عمل میں صرف ایک تنکے کے اضافہ سے اس کو کسی وقت بھی یہ تمیز نہ ہو گی کہ اب بوجھ کا وزن اس تنکے سے پہلے والے بوجھ سے بڑھ گیا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ ہر تنکا یکے بعد دیگرے ایک ناقابل امتیاز فرق پیدا کرتا جاتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ جب ان کی مقدار کافی ہو جاتی ہے تو فرق محسوس ہونے لگتا ہے۔

فشر قانون ویبر کی توجیہ کرتے ہوئے اس مذکورہ بالا نکتہ کو تسلیم کرتا ہے ان کا یہ خیال صحیح ہے کہ مہیج کے تغیر سے حس میں بھی یقیناً تغیر ہوتا ہے، خواہ ہم کو اس تغیر کا ادراک نہ بھی ہو۔ اور اک اس وقت ہوتا ہے جب تغیر ایک خاص حد سے تجاوز کر جاتا ہے۔ یہاں تک ہم فشر کے ساتھ ہیں۔ لیکن اس کا یہ بھی خیال ہے کہ محسوس فرق پیدا کرنے کے لئے شدت حس میں جس اضافہ کی ضرورت ہوتی ہے، وہ اضافی نہیں بلکہ اطلاقی ہوتا ہے، بایں طور کہ مہیج کے تغیرات ہندسی سلسلہ کی حیثیت رکھتے ہیں اور اس کے مقابل کے تغیرات حس حسابی سلسلہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انفعالی دباؤ یا فشار سے وزن کا اندازہ کرنے میں اگر ہم ایک اونس سے شروع کریں تو قبل اس کے کہ کسی قسم کا فرق محسوس ہو اسی ایک اونس پر اس کا تہائی اونس اور زیادہ کرنا ہو گا۔ اگر ابتدائی وزن ایک پاؤنڈ ہو تو اس کا تہائی اضافہ کرنا ہو گا۔ دونوں حالتوں میں فشر کے نزدیک حس فشار کی شدت

میں جو زیادتی ہوگی وہ اضافی طور پر نہیں، بلکہ اطلاقاً طور پر ایک ہی ہوگی اس خیال پر سخت اعتراضات ہوئے ہیں۔ مقدار شدت کی انوکھی نوعیت کی وجہ سے اس خیال کی جانچ کرنا بھی مشکل ہے۔ کیونکہ مقدار شدت ناقابل تقسیم ہوتی ہے مثلاً۔ ایک بھاری آواز سے ہم ایک ہلکی آواز کو منہا کر کے یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس قدر بھاری پن باقی بچا ہے۔ لہذا ان صورتوں میں فشر کے اس دعویٰ کی ہم براہ راست جانچ نہیں کر سکتے اور حصوں میں جو غیر مماثلت ہوتی ہے وہ اس کے محض حسابی فرق کے تناسب سے ہوتی ہے یعنی اگر ایک حس سے دوسرے احساس کی منہائی ہو تو حاصل تفریق سے دعویٰ کی صحت و عدم صحت کی جانچ ہو سکتی۔

لیکن قانون دوسرے کی دوسری ایسی مثالیں بھی ہیں جن میں یہ وقت واقع نہیں ہوتی۔ یہ قانون مدید و شدید دونوں مقداروں پر صادق آتا ہے اور نیز اعداد پر بھی اگر ہم دو اینج لمبے خط کا تین اینج لمبے خط سے موازنہ کریں اور چھ اینج کے خط کا سات اینج کے خط سے تو فشر کے قول کے مطابق دو اینج اور تین اینج کے خط میں جو غیر مماثلت یا فرق ہے اس کا درجہ چھ اینج اور سات اینج کے خط کی غیر مماثلت کے برابر ہونا چاہئے۔ مطلقاً یا حسابی فرق دونوں حالتوں میں ایک ہی ہے یعنی ایک اینج کا۔ یہ نفسی اور طبیعی دونوں نقطہ نظر سے صحیح ہے۔ کیونکہ اگر ہم ان خطوط کا احضار انگٹھ کے سامنے یکساں حالتوں میں فرض کر لیں تو شبکیہ پر ایک اینج کا جو اثر ایک حالت میں ہوتا ہے، وہی دوسری حالت میں ہو سکتا ہے۔ اینج اینج بھر کے فاصلے صرف سطر سے پیمائش ہی کی صورت میں مساوی نہیں ہوتے، بلکہ ان کے بصری احضارات بھی امتدادیت کے لحاظ سے قریباً برابر ہی ہوتے ہیں۔ لہذا ہم صرف طبیعی نہیں بلکہ نفسی مقداروں سے بھی بحث کر رہے ہیں۔ لیکن باوجود اس امر کے کہ $۳-۲=۱$ اور $۶-۱=۵$ پھر بھی دو اینج اور تین اینج کے خطوط میں من حیث المجموع ۴ اینج اور ۶ اینج کے خطوں سے بہت زیادہ غیر مماثلت پائی جاتی ہے۔

یہی حال غیر مماثلت کے کم از کم قابل اور اک درجات کا ہے۔ اگر ایک چھ اینج کے خط کی لمبائی ہو تو ایک خاص مقدار تک بڑھائی ہے تاکہ کم سے کم

جو فرق ہو سکتا ہے، وہ نمایاں ہو جائے تو دو ایچ کے خط کو اسی غرض سے بڑھانے کے لئے ہم کو خود مذکورہ بالا مقدار کا نہیں بلکہ اس کے متناسب مقدار کا اضافہ کرنا ہو گا، تاکہ بس کم سے کم فرق ہی نمایاں ہو۔ اعداد میں بھی امتداد ہی کی طرح اس کی مثال ملتی ہے۔ اگر میز پر ایک طرف سات پیسوں اور آٹھ پیسوں کے ڈھیر کو پاس پاس رکھا جائے اور دوسری طرف دو پیسوں اور تین پیسوں کو، تو ظاہر ہے کہ سات اور آٹھ پیسوں کے دونوں ڈھیروں میں دو اور تین پیسوں کی نسبت زیادہ مماثلت ہوگی۔ پھر بھی اطلاقی فرق دونوں حالتوں میں برابر یعنی ایک ہی پیسہ کا ہے۔

یہی اصول ان مقداروں پر بھی صادق آتا ہے جن کا ہموں براہ راست اور اک نہیں ہوتا بلکہ جن کا ہم صرف خیال کرتے ہیں۔ اس کے تسلیم کرنے میں کسی کو بھی انکار نہ ہو گا کہ ایک کروڑ ایک اور ایک کروڑ میں اس سے بہت زیادہ مماثلت یا بہت کم فرق ہے، جتنا کہ دس اور گیارہ میں ہے۔ روزانہ کے بین دین میں بھی ہمارا غل اسی کی شہادت دیتا ہے۔ اگر کوئی شے ہمسوروپہ قیمت کی خرید کرنی ہے یا سوروپہ کسی سے وصول کرنے ہیں تو ایک پیسہ کی کمی بیشی کی مطلق پروا نہیں ہوتی لیکن اگر دو چار آنے کا معاملہ ہے، تو ایک پیسہ کی کمی بیشی سے یہ لاپرواہی نہیں رہتی جاتی۔

لہذا اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ امتدادی مقداروں میں جو غیر مماثلت ہوتی ہے اس کا درجہ ان مقداروں کے اطلاقی فرق کے تو مساوی ہوتا ہے اور یہ متناسب۔

مقادیر شدت میں جیسے کہ آواز کا بھاری پن یا روشنی کی چمک ہے، ان میں صحیح معنی میں کوئی حسابی فرق ہوتا ہی نہیں۔ کیونکہ ہم ایسی مقداروں کو اس طرح ان کے اجزائیں تقسیم نہیں کر سکتے کہ ہر مقدار کے لئے اس کے مساوی ایک عدد دریافت کر کے ایک میں سے دوسرے کو تفریق کر دیں۔ تاہم کوئی نہ کوئی شے حسابی فرق کے مماثل مقدار شدت میں کہی ہو سکتی ہے۔ مثلاً متحرک جسم کی سرعت شدت کی ایک مقدار ہے مگر ایسی مقدار ہے جو اس فاصلے کے ذریعہ

سے جس کو اس نے طے کیا ہے، اور جتنے وقت میں طے کیا ہے، ظاہر کی جاسکتی ہے لہذا ہم اس کو گویا ایک مقدار امتدادی کی طرح جمع و تفریق کے قابل خیال کر سکتے ہیں۔ کوئی وجہ نہیں کہ شدت حس کے متعلق بھی ہم یہی خیال یا تصور نہ کر سکیں۔ بہر حال محض یہ امر کہ ہم مقدار شدت سے بحث کر رہے ہیں کوئی ایسا زبردست اعتراض نہیں جو اس طریق عمل کے نفس امکان سے مانع ہو۔ اس لئے اصولاً ہم کو فشر پر کوئی اعتراض نہیں، کہ اس نے شدت بھیج کی بیشی کو شدت حس کی بیشی کے ساتھ کیوں لازم و ملزوم قرار دیا۔ لیکن اس نے یہ فرض کرنے میں بہت زیادہ جلد بازی سے کام لیا کہ غیر مماثلت کے مساوی درجات اطلاق کی طور پر مساوی، فروق مقدار کو مستلزم ہوتے ہیں اس کے برعکس مقدار شدت کی تمثیل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ غیر مماثلت کا درجہ شدت حس کے اطلاق نہیں بلکہ اضافی فروق کے ساتھ لزوم رکھتا ہے۔ ابھی فشر کے مسئلہ کا حل کرنا باقی ہے۔ مہنوز ہم کو اس قانون کا علم نہیں ہے، جو قوت بھیج کے اضافہ کو شدت حس میں زیادتی کے ساتھ مربوط کرتا ہے ہم عدو کے ذریعہ سے چمک اور بھاری پن کے درجات کو اس طرح ظاہر نہیں کر سکتے جس طرح کہ حرکت کی سرعت کو اس عدو سے ظاہر کر سکتے ہیں، جو کہ وقت کے مجموعہ و حدات کو مکان کے مجموعہ و حدات میں تقسیم کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔

۳۔ مزید سوالات | یہاں ایک کسی قدر اہم سوال پیدا ہوتا ہے۔ اکثر یہ بات بلا کسی بحث کے تسلیم کر لی جاتی ہے کہ ایک ہی قسم کے صفات حیثیت کے مابین جو غیر مماثلت پائی جاتی ہے، اس کے تمام کم سے کم اور اک و احصا مساوی ہوتے ہیں۔ حالانکہ یہ کسی طرح بھی بدیہی نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ کیونکر بدیہی ہو سکتا ہے کہ عدم مماثلت کے کم سے کم امتیاز یا اور اک کے تمام درجات مساوی طور پر قابل امتیاز ہوں، یعنی سب کا امتیاز و اور اک مساوی سہولت کے ساتھ ہو سکے حتیٰ کہ اگر سب کا امتیاز مساوی سہولت کے ساتھ ہو بھی سکتا تو بھی یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ یہ خود مساوی ہیں بالآخر اس کا فیصلہ واقعی موازنہ ہی سے کرنا پڑیگا۔ ایک قابل قبول دلیل یہ ان کے مساوی مان لینے کے لئے یہ ہے کہ یہ ظاہر مساوی معلوم ہوتے ہیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ قانون دوسرے شرائط

کے اندر واقع ہیں، جو غیر مماثلت کے تمام درجات پر کلیتہً صادق آتا ہے۔
 بھیج کے لئے قبل اس کے کہ وہ کوئی قابل امتیاز حس پیدا کر سکے، ایک
 خاص درجہ شدت تک پہنچ جانا ضروری ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا اس
 قابل امتیاز حس کے پیدا کرنے سے قبل بھی کسی قسم کا حس بھیج پیدا کرتا ہے یا نہیں؟
 قانون ویسپر پر بحث کرتے ہوئے جو نتائج ہم کو حاصل ہوئے ہیں ان کی تمثیل کی
 بنا پر تو یہ ہی کہہ سکتے ہیں کہ ہاں پیدا کرتا ہے۔ لیکن یہاں ہمارے سامنے بھیج
 وحس کے عام تعلق کی ایک مخصوص صورت ہے۔ وہ یہ کہ ایک خاص حد
 تک بھیج کے اضافہ سے حس تو متغیر ہوتا ہے مگر اس تغیر کا اور اک نہیں ہوتا۔
 ایسے بھیج کو جو ابھی اس حد تک شدید نہیں ہے کہ کسی قسم کا کہی قابل امتیاز حس
 پیدا کر سکے، مذکورہ بالا اصول کے تحت میں رکھنا بالکل قدرتی ہے۔ جن حسوں کا
 اور اک ہم کو محض اس بنا پر نہیں ہوتا کہ ہماری توجہ کسی اور طرف ہوتی ہے۔ ان
 کے متعلق یہ کہنا کہ ان کا سرلیے واقعات نفسی کی حیثیت سے کوئی وجود ہی نہیں
 اور یہی ناقابل یقین ہے۔ لہذا اپنے موجودہ نقطہ نظر کی رو سے ہم کہہ سکتے
 ہیں کہ تحت الشعوری یا خفی حسوں کے وجود کا نظریہ صحیح ہے۔

۴۔ قانون ویسپر کی | قانون ویسپر کا ذکر ہم نے کچھ اس طور پر کیا ہے کہ گویا اس کا عام
 تحدید | طور سے تمام حسوں پر اطلاق ہو سکتا ہے۔ لیکن نفس الامر میں
 یہ حقیقت سے بہت ہی بعید ہے۔ تجربہ سے اس قانون کی
 بہت سی تحدیدات دریافت ہوئی ہیں۔ شدت حس کے نہایت اعلیٰ و نہایت
 ادنیٰ مراتب میں بالعموم اس کی تصدیق میں ناکامی ہوتی ہے جو مختلف عوامل کی پیچیدگی
 کے لحاظ سے ذرا بھی تعجب انگیز نہیں ہم زیر بحث قانون کو اس حد تک تو بالکل صحیح مان
 سکتے ہیں، کہ حسوں میں جو عدم مماثلت ہوتی ہے، وہ ان کے اضافی فرق پر منحصر ہے لیکن
 اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ اضافی فرق صرف خارجی بھیج کے فرق پر مبنی ہوتا ہے۔ مختلف
 آلات حس کی خاص ساخت کو بھی اس میں بہت کچھ دخل ہوتا ہے۔ اور نہیں تو
 آنکھ اور کان میں تو ایسے حس ہوتے ہیں، جن کا بھیج اندرونی ہوتا ہے، جس کا
 نظر انداز کرنا مشکل ہے۔

(۸)

باب

کیف حس یا نوائے ناثر

۱۔ حسیت عامۃ | عضوی حس کے ساتھ لذت و الم کا تعلق پایا جانا، ہماری حیات ذہنی کا نہایت ہی اہم و ہمہ گیر واقعہ ہے۔ معمولاً یہ ہمارے تجربہ میں سرایت کے ہوتی ہے۔ اس تجربہ کے اجزائے ترکیبی کی تحلیل انتہائی توجہ کے بعد بھی پوری طرح نہیں ہو سکتی۔ ہمارے داخلی اعضاء کی سطح عموماً حسی اعصاب سے مستور ہوتی ہے۔ جسم کے تمام حصوں سے بے شمار ارتسامات نظام عصبی کے مرکز تک آتے ہیں طبیعت میں کسی رنج یا خوشی، اطمینان یا پریشانی کا محسوس کرنا ان ہی تہجرات کے نتیجے اور نظام عصبی کے اس تاثر پر منحصر ہوتا ہے، جس کا باعث براہ راست عضوی حالات ہوتے ہیں۔ ہماری عضوی حسوں کی جو نوعیت یا کیفیت ہوتی ہے، اس کی بنا پر اکثر ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ آج کا دن اچھا گزرے گا یا بُرا۔ حسیت عامۃ کی یہ قوا تاثر و احساس ہی بڑی حد تک حس و ادراک اور تصور کے خاص خاص تجربات کی تاثری کیفیت یا احساسی نوا کا تعین کرتی ہے۔ عضوی افعال کی خرابی کئی حالت میں ایک خوشگوار یا معمولی ناگوار بات بہت ہی زیادہ ناگوار معلوم ہوتی ہے۔ یہ ایسی عام شے ہے کہ کسی لمبی چوڑی تشریح کی ضرورت نہیں۔ جو بو اور مزہ تندرست آدمی کو خوشگوار

معلوم ہوتا ہے۔ خوب سیر ہو کر کھانا کھانے کے بعد لذت کھانے سے بھی طبیعت
 بچھڑ جاتی ہے، بلکہ اس کا خیال تک ناگوار معلوم ہونے لگتا ہے۔ حقہ کے عادی لوگ
 بعض حالتوں میں حقہ کے نام سے بھاگنے لگتے ہیں۔ حمل کی وجہ سے عضوی حالات
 میں جو تغیر واقع ہوتا ہے، اس کی بنا پر عورت کو بعض چیزوں سے خاص رغبت اور
 بعض سے سخت نفرت ہو جاتی ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ عضوی حالات بلا واسطہ یا
 بالواسطہ سارے مرکزی نظام عصبی کو متاثر کر دیتے ہیں۔ مخصوص حسوں کے عصبی اعمال
 میں تعین و تحدید مقامیت زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن حسیت عامہ کے تجربات مستدیا
 پھینے ہوئے ہوتے ہیں۔ ان سے نظام عصبی میں ایک قسم کا عام رجحان اور اس
 کے مطابق ہم کہہ چکے ہیں کہ غور و فکر کی مدد سے عضوی حس کے اجزائے ترکیبی کا معلوم
 کرنا ممکن ہے جیسے کہ مثلاً وہ عضوی حس جو حرکت قلب و تنفس سے پیدا ہوتی ہے
 یا سردی کی کپکپی اور گرمی کی وہ حس جس کا باعث اوجیہ و موی کا سکڑنا اور پھیلنا ہوتا
 ہے۔ لیکن ایسے موقع بھی پیش آتے ہیں جب کہ عضوی حس کو معلوم کرنے کے لئے
 کسی خاص کوشش کی ضرورت نہیں ہوتی، مثلاً دانت یا قونچ کے درد، جلنے
 یا پھلنے سے جو حس پیدا ہوتی ہے، اس کا مقابلہ خواہ کسی شے سے کیوں نہ ہو، لیکن
 وہ توجہ کو لازماً اپنی طرف ملتفت کر لیتی ہے۔ جب کوئی عضوی حس حسیت عام سے
 اپنے آپ کو جدا کر لیتی ہے، تو وہ قدرۃً زیادہ قوی و نمایاں ہو جاتا ہے۔ لیکن
 اس قسم کے تجربات لذت بخش ہونے کے بجائے مولم زیادہ ہوتے ہیں۔
 بالعموم بھوک پیاس وغیرہ کی قسم کی عضوی حالت کا رفع ہو جانا نہایت ہی خوش آئند
 معلوم ہوتا ہے۔ جو عضوی تجربات اس قدر شدید ہوتے ہیں کہ عام حسیت سے
 جدا ہو کر، توجہ کو اپنی طرف کھینچ سکتے ہیں، انہیں کی خاص نوعیت کو عام زبان
 میں تکالیف یا آلام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کڑواہٹ یا ناسوافت ناپسندیدہ
 ہوتی ہے، لیکن اس کو الم نہیں کہتے۔ اس کے برعکس گرسنگی جلن اور دانت کے
 درد کو عام طور پر مولم کہا جاتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ ان تجربات کی اصل سمیت
 کیفیت تاثری ہی میں پنہاں ہے، اور شعور و قونی کے لئے یہ چنداں اہم نہیں
 ہوتے، کیونکہ خارجی اجسام کی تمیز میں ان سے نسبتاً بہت کم مدد ملتی ہے۔ اور

خود جسم کی حالت کا ان سے کم و بیش صرف ایک مبہم سا علم ہوتا ہے۔ جب کسی وجہ سے ہمارے زخم لگ جاتا ہے تو اس کی اصل نوعیت معلوم کرنے کے لئے خود اس کو دیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ نفس تکلیف کی حس سے اس کے متعلق کوئی خاص علم نہیں ہوتا۔

یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جن حواس کو عام محاورہ میں آلام کہا جاتا ہے انہیں محض ناخوشگوار کے علاوہ اور خصوصیات بھی پائی جاتی ہیں کیونکہ تاثر کی کیفیت تجربی طور پر کہیں نہیں پائی جاتی یہ ہمیشہ کسی نہ کسی حس سے متعلق ہوتی ہے جو کم و بیش خود اپنی خصوصیت و نوعیت رکھتی ہے۔ اور اسی بنا پر عصبوی لذت و الہم کے مختلف اقسام میں امتیاز کر سکتے ہیں۔ مثلاً جھٹنے، کھلنے، مارے جانے، یا کسی چیز کے چبھ جانے وغیرہ کے بے شمار اقسام تکلیف ہم ایک دوسرے سے ممتاز اور ایک سمجھتے ہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ مختلف تکالیف یا آلام کی شدت و مشقت سے قطع نظر کر کے ان میں باہم دیگر اور امور کا بھی موازنہ کیا جاسکتا ہے۔ ان میں باہم تفاوت و توافق بڑی حد تک ایک مرکب تجربہ کے اجزائے ترکیبی کی زمانی و مکانی یا مقامی تقسیم و توزیع پر مبنی ہوتا ہے۔ مثلاً مقامی تقسیم کو چھین یا ٹیس وغیرہ اور زمانی کو دھڑکن وغیرہ کے الفاظ سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ یہ امتیازی اوصاف جن کو ہم حس تکلیف کے مختلف اصناف بیان کرنے میں استعمال کرتے ہیں بالعموم کسی اور قسم کی وقوفی اہمیت نہیں رکھتے۔ جہاں تک وقوفی شعور کا تعلق ہے، ان کا اصلی کام بس یہ ہے کہ ایک قسم کی تکلیف کا ہم دوسری سے امتیاز کر سکیں۔ لہذا ان کا نام لیتے وقت ہم قدرۃ ان کے ساتھ مشترک لفظ تکلیف یا درد کا استعمال کرتے ہیں، لیکن بہتر یہ ہے کہ ہم ان کو تکالیف کہنے کے بجائے حس تکالیف کہیں تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ محض خوشگوار کے کوئی اور شے بھی ان میں شامل ہوتی ہے۔ ان سے نہایت مماثل ایسے تجربات بھی ہو سکتے ہیں، جن میں کسی قسم کی شدید ناگوار محسوس نہیں ہوتی۔ مثلاً آگ کا خیف سا چرکا لگ جانے کی صورت میں اس کی تکلیف کے تقریباً بالکل رفع ہو جانے کے بعد بھی اصل حس کی چھین وغیرہ باقی رہ سکتی ہے۔ اسی طرح دانت کے درمیں، جو خاص قسم کی تپک ہوتی ہے، اس کو بعض اوقات شدت درد کے آغاز یا اس کے زائل ہو چکنے کے بعد بھی معلوم

کر سکتے ہیں بھوک معمولاً ناگوار ہوتی ہے، لیکن بعض اوقات اس کی ابتدا میں ناگوار ہی معلوم نہیں ہوتی۔

آئنگ ہم نے صرف ان خصوصیات کا حوالہ دیا ہے جن کے ذریعہ سے ہم تکلیف کی ایک حس کو دوسری سے الگ کر سکتے ہیں لیکن ان کے علاوہ ایسے دیگر اختلافات بھی پائے جاتے ہیں جن کی تحلیل ممکن ہے اور نہ جن کو بیان کیا جاسکتا، اور یہ عضوی حسوں کی نوعیت انتشار یا پھیلاؤ کا نتیجہ ہے۔ وہ حرقی حس بھوک ہم تکلیف وہ یا مولم کہتے ہیں، اس کا منشا جلد کے کسی خاص حصہ کی جلن یا زخم ہو سکتا ہے، یا معدہ اور امعاء کی جھلی کی کوئی خرابی۔ لہذا تکلیف کی مخصوص نوعیت کا تعین کسی حد تک تو اس کے منشا حس کی نوعیت سے ہوتا ہے لیکن مقامی ارتسام سے جو احتمال رونما ہوتا ہے وہ کم و بیش سارے نظام عصبی پر چھا جاتا ہے۔ نظام عصبی پر اس چھائے ہوئے یا منتشر اثر سے جو تجربہ ہوتا ہے، اس کی ایک خاص نوعیت ہو سکتی ہے، اس میں شک نہیں کہ جو ارتسامات سارے جسم کی متغیرہ حالت سے پیدا ہوتے ہیں، وہ لازماً مجموعی تجربہ پر ایک اہم نوعیت رکھتے ہیں لیکن یہ اثرات آسانی کے ساتھ بیان میں نہیں آسکتے۔ یہ محسوس تو ہوتے ہیں مگر ظاہر نہیں کئے جاسکتے۔

عضوی آلام و لذات کی انتہائی شدت عمل و قوف کو کم سے کم کر دیتی ہے و انت نکلواتے وقت ہمارا شعور محض ایک حس یا سنسنی پر مشتمل ہوتا ہے۔ کسی سے کی طرف کوئی توجہ نہیں ہوتی، حتیٰ کہ خود اس حس کی طرف بھی ہم اپنے کو متوجہ نہیں کہہ سکتے۔ اگر کچھ توجہ ہوتی بھی ہے تو وہ بہت ہی مبہم۔ اس وقت ہم کو اس کی خصوصیات کا علم نہیں ہوتا، بلکہ ہم صرف اس کو محسوس کرتے ہیں۔ کچھ دیر کیلئے ذہن اور معروض تک کا امتیاز، کہنا چاہئے کہ جاتا رہتا ہے۔ پھر بھی اس میں شک نہیں کہ اس تجربہ کی ایک خاص کیفیت ہوتی ہے، جس کی تحلیل و تشریح اگر اس وقت ہمارے سر پر کوئی جن سوار ہو، جو ہمارے اعمال ذہنی کا مطالعہ کر رہا ہو، تو وہی شاید کر سکے۔ خود ہم تو جب تک تجربہ ختم نہیں ہو چکتا، اس قسم کی تحلیل و تشریح کے قریب بھی نہیں جاسکتے۔ تجربہ ختم ہونے کے بعد کے البتہ خیال

کی مدد سے کچھ ممکن ہے۔

۲۔ خاص خاص حسیں | ہم دیکھتے، سنتے، سونگھتے، چکھتے، چھوتے اور سردی و گرمی کی خاص حسوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ ان حسوں کی کیفیت تاثری میں تین قسم کے تغیرات ہوتے ہیں۔ (۱) شدت (۲) مدت (۳) کیفیت۔

(۱) ان میں سے اکثر ادنیٰ درجہ کی شدت میں خالی اثر معلوم ہوتا ہے۔ ان کو تاثری اہمیت صرف اس وقت حاصل ہوتی ہے۔ جب ان کی شدت میں اضافہ ہوتا ہے۔ البتہ ان میں سے بعض ادنیٰ درجہ کی شدت میں بھی ناگواری ہوتی ہے۔ لیکن جب ان کی شدت ایک خاص حد سے تجاوز کر جاتی ہے، تو یہ سب کی سب ناگواری معلوم ہونے لگتی ہیں۔ اس حد تک پہنچنے سے قبل قریباً یہ سب خوشگوار ہوتی ہیں۔ مگر اس حد تک پہنچنے کے بعد جوں جوں ان کی شدت بڑھتی جاتی ہے، ناگواری میں بھی اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ یہ امر بحث طلب ہے کہ آیا کوئی ایسی حس بھی ہے جو تمام مارج شدت میں ناگواری ہی ہو۔ کیونکہ یہ ممکن معلوم ہوتا ہے، کہ جو حس بالعموم ناگواری ہی ہوتی ہے، وہی اگر کافی طور پر کمزور کر دی جائے تو، خوشگوار ہو جاسکتی ہے۔

اس قسم کی ایک مثال مسٹر ایچ مارشل نے اپنے حس تجربہ سے دی ہے جس کو گوبذات خود ہر شخص ناگواری خیال کر لیا تاہم ایک خاص حالت میں وہ خوش آمد تھا۔ یہ تجربہ خود مارشل کے لفظوں میں یہ ہے کہ ایک مرتبہ میں ریل میں سفر کر رہا تھا اور ایک سنجیدہ خیال میں ڈوبا ہوا تھا، کہ مجھے ایک عمدہ خوشبو محسوس ہوئی، اور دماغ میں واقعہ یہ الفاظ محسوس ہوئے کہ کیسی نفیس خوشبو ہے، لیکن اس کے بعد فوراً ہی یہ خوشبو بدبو میں تبدیل ہو گئی، جس کی شدت بڑھتی گئی، اور بالآخر یہ معلوم ہوا کہ ایک کھیکڑ (ایک نہایت ہی بدبودار جانور) ریل کے نیچے دب کر مر گیا اور یہ بدبو اسی سے آئی ہے۔ شدت اور تاثر میں جو تعلق ہے اس کے متعلق ہم یہ کلیہ مقرر کر سکتے ہیں کہ خوشگوار یا ناگواری تمام ہونے کے لئے شدت حس کا کم از کم ایک خاص درجہ تک پہنچنا ضروری ہے، اس درجہ کے بعد جیسی جیسی شدت بڑھتی جاتی ہے، تاثر میں

بھی ترقی ہوتی جاتی ہے، اگر حس اصلاً ناگوار ہے تو جوں جوں اس کی شدت بڑھتی جائیگی ناگواری بھی بڑھتی جائیگی، اور اگر یہ اصلاً خوشگوار ہے تو ایک خاص حد تک شدت کی ترقی کے ساتھ ساتھ خوشگواری میں اضافہ ہوتا جائیگا، لیکن اس حد سے تجاوز کرنے کے بعد خوشگواری گھٹنے لگتی ہے یہاں تک کہ بالآخر ناگواری میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

خوشگواری سے ناگواری میں تبدیل ہونے کی یہ نوعیت ذرا مزید وضاحت چاہتی ہے۔ اس نوعیت کی حس میں یہ ہوتا ہے کہ مہوڑا اس کی اصلی خوشگواری قائم ہے کہ ایک ناگوار جزو داخل ہونا شروع ہو جاتا ہے جس کی وجہ بعض اوقات تو یہ ہوتی ہے کہ اصل حس میں کوئی دوسری معلوم و متعین حس شریک ہو جاتی ہے ایک صاف شفاف روشنی جو بجائے خود خوشگوار معلوم ہوتی ہے، اتنی تیز یا شدید ہو سکتی ہے کہ اس سے آنکھ ملانا ناگوار ہو۔ لیکن اس قسم کی مثالوں کے علاوہ ایسی صورتیں بھی ہیں، جس میں اس ناگواری کا منشا معلوم کرنا بہت زیادہ دشوار ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ شیرینی کتنی ہی تیز ہو، تاہم یہ بذات خود مشکل ہی سے ناگوار ہو سکتی ہے۔ بایں ہمہ اس سے بعض اوقات سخت نفرت ہو جاتی ہے، جس کا تعلق ان عضوی حسوں سے معلوم ہوتا ہے، جو اس کے ساتھ پائی جاتی ہیں، اور جن کی تحلیل و تشریح آسان نہیں ہوتی۔

مدت پر تاثر کا انحصار دو طریقوں سے ہوتا ہے، کیونکہ حس کا عمل یا تو متواتر ہوتا ہے یا متحرکے متحرکے وقفہ کے بعد اس کی تکرار ہوتی ہے، اور ان دونوں حالتوں میں تاثر کی نوعیت مختلف ہوتی ہے۔

تواتر حس سے جو تاثری تغیرات رونما ہوتے ہیں، ان کے لئے حسب ذیل کلیہ یاد رکھنا چاہئے۔ تاثر اپنی شدت میں بڑھتے بڑھتے ایک انتہا کو پہنچ جاتا ہے اب اگر اصل حس خوشگوار ہے تو کچھ عرصہ تک یہ تاثر اپنی ایسی انتہا پر قائم رہتا ہے، اور پھر اس کی خوشگواری میں کمی شروع ہو جاتی ہے، یہاں تک کہ یہ آخر کار ناگوار معلوم ہونے لگتا ہے لیکن اگر اصل حس ناگوار و ناپسندیدہ ہے، تو خوشگوار حس کے مقابل میں اس کی انتہائی شدت بہت دیر تک باقی رہتی ہے جس کے بعد ناگواری میں

کی تو ہو سکتی ہے، مگر خوشگوا ری میں یہ کبھی تبدیل نہیں ہوتی، اور تھوڑے تھوڑے وقفوں کے بعد اس کے زیادہ شدت سے عود کرنے کا احتمال ہمیشہ باقی رہتا ہے۔ شدت کی تدریجی زیادتی سے خوشگوا ری کے ناگوا ری میں تبدیل ہونے کے متعلق جو کچھ ہم نے کہا ہے وہی اس صورت پر بھی صادق آتا ہے، جب کہ کوئی تبدیلی، کسی حص کے متواتر عرصہ تک قائم رہنے کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یعنی اس صورت میں بھی خود اصل حص کے ناگوار ہونے سے پہلے بعض دیگر ناگوار قسم کے اجزا پہلو پہ پہلو داخل ہونا شروع ہوتے ہیں۔ شوخ رنگ اور شیریں مزہ کی مثالیں بعض ضروری تغیرات کے بعد مدت کے تحت میں داخل کی جاسکتی ہیں۔ ایک لڑکا جو برنی کی ٹولی کھا رہا ہے، اگر وہ ایک خاص حد سے زیادہ کھاتا جائے، تو اس کو ایسی ناپسندیدہ حوصل کا تجربہ ہونے لگتا ہے، جو صاف طور سے معدہ اور دیگر اندرونی اعضاء میں معلوم ہوتی ہیں۔ مگر نفس شیرینی اس حالت میں بھی اس کو اتنی اچھی معلوم ہوتی ہے کہ کھاتا چلا جاتا ہے لیکن اس قسم کی حوصل سے قطع نظر کر کے بھی طبیعت میں ایک قسم کی گرانی یا اپھرن تو ضرور محسوس ہونے لگتی ہے، گو شیرینی اب بھی بجائے خود ایک خوشگوار شے ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ حالت کسی ایسے عضوی سبب کی بنا پر ہوتی ہے کہ جس کی ہم تاہلّی تحلیل سے بھی توضیح نہیں کر سکتے۔ بعض اوقات اس قسم کی ناگوا ری کا سبب محض تکان ہوتا ہے اگر ہم ایک شوخ رنگ زیادہ دیر تک دیکھتے رہیں تو طبیعت گھبرا جاتی ہے۔ کیونکہ اس سے دیگر مشاغل رک جاتے ہیں، پھر بھی رنگ بجائے خود خوشگوا رہی رہتا ہے۔

جس حالت میں کہ جس کی تکرار ٹھہر کر ہوتی ہے، وہ بڑی حد تک اس کے مماثل ہوتی ہے جس میں یہ متواتر ہوتی رہتی ہے۔ اگر تکرار بہت زیادہ دیر تک ہو تو خوشگوار حص کی خوشگوا ری کم ہو جاتی ہے۔ بلکہ اکثر ناگوار ہونے لگتی ہے۔ ناگوار حوصل کی ناگوا ری بسا اوقات تکرار سے کم ہو جاتی ہے، لیکن ایسا ہمیشہ نہیں ہوتا، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نہ یہ ناگوار رہتی ہیں اور نہ خوشگوار، یا واقعی طور پر خوشگوار معلوم ہونے لگتی ہیں۔ ناگوار حوصل کے برنبائے تکرار خوشگوار ہو جانے کی مثال

زیتون کھانے کی عادت ہے۔

جب کسی خوشگوار حس کی خوشگواری میں تکرار سے فرق نہیں آتا، اور اس سے طبیعت کو نفرت نہیں ہوتی، یا جب کوئی ناگوار حس تکرار سے خوشگوار بن جاتی ہے، تو بعض اوقات اس کے نہ ہونے سے سخت طلب پیدا ہوتی ہے حق یا شراب پینے والوں یا زیتون کھانے والوں کی طلب اسی قسم کی ہوتی ہے۔ یہ اثر اس وقت خاص طور سے نمایاں ہوتا ہے، جب کہ وہ حسیں جو دراصل ناگوار تھیں تکرار سے خوشگوار ہو جاتی ہیں۔ بات یہ ہے کہ نظام عصبی ان کا عادی ہو جاتا ہے۔ اور جب یہ واقع نہیں ہوتیں تو توازن میں اختلال رونما ہو جاتا ہے۔ اگر ایک شخص دن کے خاص خاص اوقات میں حق پینے کا عادی ہے تو اسکو انہیں اوقات میں طلب ہوگی۔ اگر وہ صبح کا عادی ہے تو اسی وقت نہ ملنے سے تکلیف ہوگی، مگر یہ وقت گزر جانے کے بعد یہ ممکن ہے کہ پھر اس کو دن بھر خواہش نہ ہو۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ بعض تجربات حس شدت کی ہر حالت میں ناگوار ہوتے ہیں۔ بعض بہت ہی ادنیٰ شدت کی حالت میں ناگوار ہو جاتے ہیں۔ اور بعض ایسے ہوئے ہیں (جیسے کہ شیرینی) کہ وہ بذات خود یقینی طور پر کبھی ناگوار نہیں ہوتے، خواہ کتنے ہی شدید کیوں نہ ہوں جس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ حس کی کیفیت کو نوائے تاثیر میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ہم اس کی تشریح پوری طرح نہیں کر سکتے کہ ایک کیفیت کیوں خوشگوار معلوم ہوتی ہے اور دوسری کیوں ناگوار گزرتی ہے۔ البتہ بعض مرکب حسوں میں ہم اس تشریح کی جس قریب ترین حد تک پہنچ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ مثلاً بے آہنگی کے برا معلوم ہونیکے یہ وجہ ہوتی ہے کہ اسکی ضرورت آلہ سماعت کے باقاعدہ نتیجہ میں خلل انداز ہوتی ہیں۔ توجہ ایک خاص موزوں طریقہ سے نتیجہ کی عادی ہو جاتی ہے، جس میں ان ضرروں سے خلل واقع ہو جاتا ہے ٹھٹھاتی روشنی کے ناگوار معلوم ہونے کی بھی اسی سے توجیہ ہو سکتی ہے لیکن مزہ اور بو کے متعلق ہم اس قسم کے وجوہ یہ نہیں بتا سکتے کہ ان کے فلاں مرکبات کیوں ناگوار معلوم ہوتے ہیں۔

۳۔ فاضل نتیجہ | یہ ظاہر ہے کہ کسی حس سے جو پسندیدگی یا ناپسندیدگی پیدا ہوتی ہے

مکن ہے کہ وہ تمام تر خود اس کی شدت یا کیفیت پر مبنی نہ ہو۔ یہ اگر کوئی شخص غور سے کچھ سن یا دیکھ رہا ہے اور دوسرا آدمی کان میں آکر کچھ کہنے لگے یا آہستہ سے چھو دے، تو اس وقت اس کو ظل اندازی کا جو احساس ہوتا ہے، اس کو تین جسمانی تکلیف کے مماثل کہا جاسکتا ہے۔ کان میں چپکے سے کچھ کہہ دینا یا جسم کو آہستہ سے چھو لینا ممکن ہے کہ بذات خود کسی طرح ناپسندیدہ نہ ہو یا پسندیدہ نہ سمجھو بھی نہ ہو، مگر مذکورہ بالا صورت میں اختلال رونما ہو جاتا ہے، جس کے ساتھ ایک عام ذہنی اختلال پیدا ہو کر شدید ناگواری کا باعث ہوتا ہے۔ اسی طرح جب ہم مومن کے قریب ہوں تو اچانک چونکا دینے والی آواز سے سخت تکلیف ہوتی ہے، جس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ خاص طور پر بلند ہی ہو۔ ایسی حالتوں میں جس نظام عصبی میں ایک منتشر ہیجان پیدا کر دیتی ہے جو خود اس جس کے اصلی و ذاتی تہیج پر زائد یا اضافہ ہوتا ہے۔ پروفیسر لاڈ نے اس منتشر اثر کو تہیج فاصل کے نام سے موسوم کیا ہے، اس کا وقوع محض چونک جانے وغیرہ کے استثنائی تجربات ہی تک محدود نہیں ہے، بلکہ وہ تمام حسی تجربات جو کسی نمایاں لذت و الم پر مشتمل نہیں ہوتے، ان سب میں کم و بیش یہ انتشاری خصوصیت پائی جاتی ہے۔ اس لحاظ سے جو عضوی حس زخم سے پیدا ہوتی ہے اور جس حس کا باعث تیز روشنی ہوتی ہے، ان دونوں میں محض درجہ کا فرق ہے۔

کسی حد تک اس بیان کی تصدیق براہ راست خود اپنے نفس کے مطابق سے ہو سکتی ہے۔ جب لوہے احساس کافی طور پر شدید ہو، ایسی حالت میں ہم اپنے نفس کے اندر ایک منتشر جسمانی و ذہنی ہیجان اور اس کے ساتھ ہی عضوی حسوں میں ایک قسم کے تغیر کا پتہ چلا سکتے ہیں۔ نہایت سخت کڑوی چپینڈ کھانے سے بھی ایک جھرجھری سی معلوم ہوتی ہے۔ ریل کی تیز سیٹی سے ادراک و خیال مختل ہو جاتا ہے، اور سارے جسم پر ایک اثر محسوس ہوتا ہے۔ اسی طرح کسی بہت خوش مزہ شے سے صرف کام و دہن ہی متاثر نہیں ہوتا، بلکہ آدمی گویا از سر تازا اس کی

لے بیڈ کی Descriptive Psychology صفحہ ۱۹۹

۲۵ اس لئے الم کی حس اور جو اس خمسہ کے حس کی ناگواری میں کوئی تین اختیار نہیں ہے۔ جب غیر خوشگوار عضوی لوازم تمام فنا ہو جاتے ہیں تو الم کی حس پیدا ہو جاتی ہے۔

لذت میں ڈوب جاتا ہے۔ تھپکنے لگد لگنے یا جسم کو ملنے سے بعض اوقات جو شدید لطف یا بے لطفی محسوس ہوتی ہے۔ اس کا باعث بالذات خود لمسی حسوں کی کیفیت یا شدت نہیں بلکہ وہ فاضل پہنچ ہوتا ہے، جو ان حرکات سے پیدا ہوتا ہے۔ اس سے پہلے ہم بتا چکے ہیں کہ جو حسیں بذات خود پسندیدہ ہوتی ہیں ان کا ایک عام اثر کبھی ناگوار بھی ہوتا ہے، اور اس ناگواری کی پوری توجیہ متعین و قابل بیان تجربات سے نہیں ہو سکتی ہے۔ لیکن فاضل تہریج سے عام حسیت میں تغیر پیدا ہو جاتے ہیں، ان سے شعور کے ان دقیق و گریز پائاثرات کی پوری طور پر توجیہ ہو جاتی ہے۔ زیادہ تر اسی نقطہ سے ہم کو لذت و الم کے مختلف احساسات کی توجیہ کرنی پڑتی ہے۔ رنگ یا آواز کی طرح خوشگوار و ناخوشگوار میں تنوعات نہیں ہوتے ان میں ہم جو فرق و امتیاز کرتے ہیں، اس کی توجیہ بالآخر ان حسوں کے کیفی اختلافات کے حوالہ سے ہوتی ہے، جو ان کے ساتھ پائی جاتی ہیں لیکن جو اس قسم کی حسوں کی خوشگوار یا ناگوار میں اس قسم کی خصوصیات پائی جاتی ہیں، جن کی توجیہ خود ان حسوں کی نوعیت سے نہیں بلکہ ان تجربات سے ہوتی ہے جو فاضل پہنچ کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں۔

اس طریقہ سے ہم ان لفظ ہر کیفی اختلافات کی توجیہ کر سکتے ہیں جو مختلف حسوں کی نوائے تاثیر میں پائے جانے کے ظاہری اختلاف کی توجیہ ہیں، حالانکہ نفس پسندیدہ یا نا پسندیدہ ہونے میں اشتراک ہوتا ہے۔ بقول پروفیسر لائڈ کے کہ مزہ یا بو کی مساوی لذت بخش یا مولم حسوں کو ہم بالکل یکساں طور پر محسوس نہیں کرتے۔ بعض پسندیدہ خوشبوؤں کو تیز کہا جاتا ہے اور بعض کو پھینکی یا جان بخش سے موسوم کیا جاتا ہے۔ مثلاً سورج مکھی اور جا پانی سوسن کا مقابلہ کرو۔ تیز بو سے بعض بہت ہی ذکی انکس اشخاص بے ہوش ہو جاتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ بو کس قدر شدید عضوی تاثیر کا باعث ہو سکتی ہے۔ خوشگوار سردی تازگی بخش ہوتی ہے۔ اور خوشگوار گرمی جان پرور۔ ماہرین موسیقی ہمیشہ سے مختلف قسم کے احساسات کو مختلف آلات موسیقی اور مختلف سروں اور گتوں سے منسوب کرتے رہے ہیں۔

مدارج کی کمی کے ساتھ الوان پر بھی یہی صادق آتا ہے۔ تیز اور ہلکی روشنی سے لذت مساوی حاصل ہو سکتی ہے۔ لیکن اس لذت کی نوعیت میں فرق ہوتا ہے۔ زرد رنگ کے شیشہ یا عینک سے جو منظر رونما ہوتا ہے، اس کو گھٹے "دشگنتہ" قرار دیتا ہے، بخلاف نیلے شیشہ کے نظارہ میں اسکو "پڑمردگی" کا احساس ہوتا ہے۔ نوائے تاثیر کے ان اختلافات کو ہم محض خوشگوار سی اور ناگوار سی کا فرق نہیں کہہ سکتے اور نہ ان اختلافات کو ان اوصاف حسی کا کیفی فرق قرار دیا جاسکتا ہے جن پر توجہ ہوتی ہے، اور جنکو ہم پسندیدہ یا پسندیدہ کہتے ہیں بلکہ ان کا منتسابہم کو نظام عصبی کے کم و بیش منتشر تہیج، اس کے عضوی نتائج اور ان تغیرات کو قرار دینا پڑیگا، جو عام حسیت میں اس سے رونما ہوتے ہیں۔

اختباری شہادت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خوشگوار اور ناگوار حسی بالعموم ایسے جسمانی اثرات پیدا کرتی ہیں جو ان کے خوشگوار یا ناگوار ہونے کے لحاظ سے خاص طور پر مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ جس وقت کسی شخص کو خوشگوار سی یا ناگوار سی کا تجربہ ہو رہا ہو، تو مناسب آلات کے استعمال سے اس کے اعضا کی ضخامت اور حرکات تنفس کے اختلافات کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ ایک گردش کرنے والے اسطوانہ پر ایسا منحنی خطابن جاتا ہے جس سے یہ تغیرات یا اختلافات ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ ضخامت عضو کا جو انحناء ہوتا ہے وہ بڑے اور طویل اختلافات کے علاوہ ان چھوٹے اور قصیر اختلافات کو بھی ظاہر کرتا ہے جو ضربات نبض کی وجہ سے ہوتے ہیں۔ ان اختبارات سے اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے کہ تمام وہ حسیں جن میں کوئی نمایاں نوائے تاثیر پائی جاتی ہے ایک ایسا منتشر جسمانی یا عضوی اثر پیدا کرتی ہیں جس میں ان کے خوشگوار یا ناگوار ہونے کے لحاظ سے بہت ہی واضح فرق ہوتا ہے، تاہم یہ فرق ایسا نہیں ہوتا جس کی بنا پر ہم محض عضوی تغیرات ہی کو خوشگوار سی یا ناگوار سی کا اصل سبب سمجھیں۔

غرض اس طرح تین اجزاء ایسے معلوم ہوتے ہیں، جو نوائے تاثیر کی تخلیق میں عمل کرتے ہیں۔ (۱) خود حس (۲) نظام عصبی کا وہ منتشر تہیج جو اس

حس سے پیدا ہو سکتا ہے۔ اس منتشر تہیج کا اثر جسم پر، جو عام حسیت کے ان تیز اثرات کا نتیجہ ہوتا ہے، جو اندرونی اعضاء کی متغیر حالت سے رونما ہوتے ہیں غالب یہ ہے کہ یہ تینوں اجزا باعتبار حالات مختلف تناسب کے ساتھ شریک عمل رہتے ہیں۔

۴۔ نوائے لذت اکثر علمائے نفسیات اس خیال کے مؤید ہیں کہ جو اعمال خوشگوار حسوں کے باعث ہوتے ہیں وہ عضوی فلاح یا عافیت جسم کے لئے مفید ہوتے ہیں، اور جو ناگوار حسوں کے باعث

ہوتے ہیں وہ مضر ہوتے ہیں۔ اگر زیادہ وضاحت کے ساتھ کہا جائے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ خوشگوار عمل جن اعضاء کو متاثر کرتا ہے اس سے ان کو اپنے وظائف کی انجام دہی میں مدد ملتی ہے، اور ناگوار عمل جس عضو کو متاثر کرتا ہے وہ اپنے مخصوص وظیفہ کو کما حقہ انجام نہیں دے سکتا۔ اس عام اصول کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ مجموعی حیثیت سے اور بالآخر خوشگوار تجربہ جسمانی اور عضوی عافیت کے لئے مفید ہوتا ہے۔ اگر مذکورہ بالا اصول کے یہ معنی لئے جائیں تو اس میں شک نہیں کہ ایک عام قاعدہ کی حیثیت سے یہ صحیح ہے مگر ساتھ ہی یہ ایسا اصول ہے جس کے بہت سے مستثنیات ہیں۔ جو نسل حیوانی مضر صحت حالات سے لذت اندوز اور مفید صحت حالات سے متاثر ہوئی ہو وہ یقیناً تنافع میں فنا ہو جائیگی لیکن اس نوع کو تنافع بقائیں محفوظ رکھنے کے لئے بھی ضروری نہیں کہ لذت لازمی طور پر بالآخر فائدے ہی کے ساتھ جمع ہو اور الہم بلا استثنا ہمیشہ مسرت کے ساتھ۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں بہت سی مضر چیزیں لذت بخش ہو سکتی ہیں، اور بہتر زہر خوش مزہ ہوتے ہیں۔ نشہ صحت کے لئے بہت مضر ہوتا ہے، لیکن ساتھ ہی لذت بخش بھی ہو سکتا ہے۔

اگر ہمیں اس بارے میں کوئی قاعدہ کلیہ وضع کرنا ہے، تو اس کیلئے ضروری ہے کہ جس وقت خوشگوار یا ناگوار حس واقع ہوتی ہے، صرف اسی وقت کے فوری حیاتی فعل کا لحاظ رکھیں شکر رماس کا مزہ شیوں ہوتا ہے، جو کھاتے وقت اچھا معلوم ہوتا ہے۔ خود یہ خوشگوار مزہ اپنی جگہ پر فعل حیات کے لئے مفید ہو سکتا

ہے۔ اگرچہ جوشے اس مزہ کی باعث ہے، جب وہ خون میں داخل ہو جاتی ہے، تو سم قاتل کا عمل کرتی ہے۔ اسی طرح کڑوی دوا مزہ میں ناگوار ہوتی ہے، مگر نفس دوا کی حیثیت سے بہت ہی مفید ہو سکتی ہے۔ لیکن اس کا مفید اثر ظاہر ہے کہ اس ناگوار تمنی کا نتیجہ نہیں بلکہ اپنے مابعد کے ان اثرات کا نتیجہ ہوتا ہے جنکو اصل تجربہ سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ شراب کے نشہ کی حالت اس سے مختلف ہے۔ اس میں خود وہ عمل جو لذت سے تعلق رکھتا ہے مرکزی نظام عصبی کو ناقص کر دیتا ہے۔ مخمور آدمی کی قابلیت فکر و عمل دونوں میں نقص واقع ہو جاتا ہے۔ مگر اس قسم کے استثناء کی بھی ایک توجیہ ہو سکتی ہے۔ بلاشبہ مخمور شخص صحیح فکر کے قابل نہیں رہتا، اور نہ وہ کسی غرض و غایت کے لئے صحیح و مناسب حرکات کو اختیار کر سکتا ہے لیکن بالعموم وہ ان چیزوں کے پورا کرنے کے لئے کوئی سنجیدہ یا شدید کوشش بھی نہیں کرتا۔ اور اگر کرتا بھی ہے تو بہت ہی ناگوار معلوم ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے خسار و سستی کے عالم میں خیالات میں جو جولانی و روانی پیدا ہو جاتی ہے، ہشیاری میں اس کا عشر عشر بھی نہیں میسر آتا۔ مشہور بات ہے کہ شامپین پی کر آدمی نہایت دلچسپ باتیں کرنے لگتا ہے، اور ہر شخص جانتا ہے کہ ایسی حالت میں جن رایوں کا وہ اظہار کرتا ہے اور جو دلائل استعمال کرتا ہے، وہ ہشیاری کی منطق کا تحمل نہیں کر سکتے۔ جس حالت میں یہ جولانی و متنوع خیالات میں نہیں بھی ہوتا، اور کسی ایک ہی شے کو مخمور آدمی بار بار رٹے جاتا ہے، تو بھی اس کو یہ لذت حاصل ہوتی ہے کہ جس بات پر وہ زور دے رہا ہے، وہ اُس پر ایک خاص وضاحت و شدت کے ساتھ چھائی ہوتی ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نشہ کی دلچسپ و پر لطف حالتوں میں انسان بعض اعلیٰ قسم کے ذہنی فرائض کی انجام دہی سے گواہ ہو جاتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ ناگوار احساسات سے بھی مامون ہو جاتا ہے۔ اور یہ محض اس وجہ سے کہ شعور ان چیزوں کی طرف متوجہ ہی نہیں ہوتا۔ دوسری طرف جس قسم کی شعوری فعلیت اس وقت جاری ہوتی ہے، اسکو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، بلکہ ایک قسم کا اور زور آ جاتا ہے۔ اور اسی لئے لازماً اس سے خوشی ہوتی ہے۔

اس آخری مثال میں ہم نے مرکزی نظام عصبی کے عمل کا خاص طور پر حوالہ دیا ہے۔ نفسیات کی حیثیت سے ہم کو اسی کے ساتھ خاص تعلق بھی ہے۔ لذت و اطمینان شعوری حالتیں ہیں، اور شعور اور عصبی عمل لازم و ملزوم ہیں۔ اس لئے جس سوال سے فی الحقیقت ہم کو سروکار ہے وہ یہ ہے کہ آیا ناگوار اعمال لذت و اطمینان اور اس کی متلازم عصبی فعلیت کی مزاحمت یا نقص اور خوشگوار اعمال اس کے آزاد و بلا مزاحمت روانی سے وابستہ ہیں یا نہیں؟ اگر سوال کی یہ صورت ہو، تو ظاہر ہے جواب اثبات میں ہوگا۔ ناگوار حسیں اپنی شدت کے تناسب سے ذہنی عمل اور ان حرکی افعال میں مزاحمت و اختلال پیدا کرتی ہیں، جن کی تکمیل کے لئے شعوری رہبری کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ سر یا دانتوں کے درد میں کچھ سوچنا یا کوئی کام ٹھیک طور سے کرنا کس قدر دشوار ہوتا ہے، اگرچہ اس کے کرنے کی خواہش کتنی ہی کیوں نہ ہو۔ یہی نہیں کہ صرف موکم حس ہی تو جو کو منعطف کر لیتی ہے بلکہ اگر لذت بخش حس بھی اسی قدر شدید ہو تو انسان اس میں بھی فکر و غفل سے قاصر رہتا ہے۔ البتہ موکم حس میں فکر و عمل قطعی طور پر مختل و مضطرب ہو جاتا ہے۔ ہاں اگر کسی حس کی تکلیف خفیف ہو اور شعور کی عام حالت بہ حیثیت مجموعی خوشگوار ہو تو ایسی صورت میں کسی ناگوار حس کی موجودگی کے باوجود ممکن ہے ذہنی فعلیت میں رکاوٹ محسوس نہ تاک نہ ہو لیکن اصولاً یہ تقسیم صحیح معلوم ہوتی ہے۔ ذہنی وظائف کی کما حقہ انجام دہی کے لئے خوشگوار تجربہ مفید اور ناگوار تجربہ مضر ہوتا ہے۔

۵۔ نوائے تاثر اور بعض حسی لذتیں ان طلبوں کے تابع ہوتی ہیں جو پہلے سے موجود میلان طلب ہوتی ہیں۔ ان طلبوں میں سے بعض کا تعلق قدرتی حوایج جسمانی سے ہوتا ہے مثلاً کھانے پینے وغیرہ کی احتیاج۔ اور ان کی تشفی سے ایک قسم کی حسی لذت حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح جو لوگ اپنے آپ کو متبا کو یا شراب کا عادی بنا لیتے ہیں، ان کو بھی خود بخود اوقات مقررہ پر اس کی طلب ہوتی ہے اور جب یہ پوری کر دی جاتی ہے تو اس سے بھی ایک لذت پیدا ہوتی ہے، اور یہ اس لذت سے بالکل الگ ہوتی ہے جو بالذات کسی نتیجے سے اس طلب و خواہش سے قطع نظر کر کے پیدا ہوتی ہے۔

ہر لذت بخش اور ہر مولم تجربہ، جس وقت کہ وہ واقع ہوتا ہے، اس وقت اس میں ایک طلبی پہلو ضرور ہوتا ہے یعنی جس قدر کوئی تجربہ خوشگوار ہوتا ہے طبیعت یہ چاہتی ہے کہ کسی نہ کسی طرح اس کو باقی رکھے اور ترقی دے، یہاں تک کہ بالآخر تمکک کر اس کی قوت لذت بخشی کا خاتمہ ہو جاتا ہے، یا ناگوار عناصر کا امتزاج اس پر غالب آ جاتا ہے۔ اسی طرح جس قدر کوئی تجربہ ناگوار و مولم ہوتا ہے اسی قدر طبیعت کا یہ تقاضا ہوتا ہے کہ جس طرح ہو سکے اس کو روکے اور دفع کر دے لہذا حسی سطح پر خوشگوار نوائے تاثر طلب کے مثبت یا ایجابی پہلو کے مطابق ہوتی ہے اور ناگوار نوائے تاثر طلب کے منفی یا سلبی پہلو کے مطابق ہوتی ہے۔ یعنی خوشگوار تجربہ ایسے میلان طلب پر مشتمل ہوتا ہے جس کی تشفی کے لئے تجربہ کو باقی رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ناگوار تجربہ ایسے میلان طلب پر مشتمل ہوتا ہے جس کی تشفی کے لئے تجربہ کو روک دینے کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب تک لذت قائم رہتی ہے، طلب کی تشفی بھی جاری رہتی ہے۔ جب طبیعت آسودہ ہو جاتی ہے تو تشفی بھی ہو چکتی ہے، یعنی یہ اپنی انتہا کو پہنچ چکتی ہے اور ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن جب تک آسودگی نہیں ہوتی تجربہ کو برابر جاری رکھنے کا میلان باقی رہتا ہے۔ اگر خوشگوار حسی عمل آسودگی سے قبل روک دیا جاتا ہے یا کوئی شے اس کی راہ میں حائل ہو جاتی ہے تو طلب صرف باقی ہی نہیں رہتی ہے، بلکہ اور شدید ہو جاتی ہے، کیونکہ خوشگوار حس کو جاری رکھنے کے میلان کے ساتھ، اس ناگوار حالت کے رفع کرنے کا بھی میلان پیدا ہو جاتا ہے جو اس خوشگوار سی میں مغل ہو رہی ہے۔ اصل میلان طلب جس کی تشفی ہو رہی تھی، اس تشفی میں انقطاع پیدا ہو جاتا ہے۔ اس حالت کی اگر تصویر دیکھنی ہو، تو کسی بچہ کے منہ سے دفعہ اس کے دودھ کی بوتل چھین دیکھو۔ علیٰ ہذا ناگوار تجربہ کی صورت میں یہ تمام باتیں الٹ جاتی ہیں۔ ناگوار تجربات کو تم کتنا ہی اچانک طور پر کیوں نہ روک دو لیکن اس سے ہمیشہ تشفی ہی ہوتی ہے، نہ کہ اضطراب و بے اطمینانی ناگوار تجربات کے بقا سے طلبی میلان میں تو ہمیشہ مزاحمت ہی ہوتی ہے، کبھی تشفی نہیں ہوتی، کیونکہ ناگوار تجربہ کا وجود اصل میلان طلب کے مخالف ہوتا ہے۔

اس بات کو بھی اچھی طرح سے ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ انتہائی تشفی اور عمل تشفی یا بی

کے عمل میں فرق ہے، انتہائی تشفی صرف اس وقت حاصل ہوتی ہے جب طبیعت آسودہ ہو جاتی ہے۔ یعنی جب آدمی کو کافی طور پر لذت بخش تجربہ ہو چکتا ہے، یہاں تک کہ اگر اب اور اسکو باقی رکھا جائے تو پھر لذت حاصل نہ ہوگی اسلئے لذت عمل تشفی سے حاصل ہوتی ہے، نہ کہ اس عمل کے اتمام و انتہا سے۔ اتمام تو دراصل اختتام ہوتا ہے اور اسی لئے نوائے تاثیر کا بھی اختتام ہو جاتا ہے۔

کوئی خوشگوار و پسندیدہ حسی تجربہ جب ایک بار ہو چکتا ہے، اور آئندہ کسی موقع پر اس کے حالات کا صرف جزوی یا ناقص اعادہ ہوتا ہے، مثلاً جس شے سے یہ تجربہ متعلق ہو، اس کا اور اک یا تصور ہو تو اس تجربہ کی طلب و خواہش پیدا ہو جاتی ہے۔ اس طرح جو تہیجات اور خواہشیں پیدا ہوتی ہیں، وہ خوشگوار اور ناگوار دونوں پہلو رکھتی ہیں۔ عموماً جب تشفی جلد ہو جاتی ہے یا اس کے ہونے کا یقین ہوتا ہے تو زیادہ تر یہ خواہشیں خوشگوار ہی ہوتی ہیں لیکن جب دیر تک تشفی نہیں ہوتی یا امید و ہم کا عالم رہتا ہے جس میں ایک یا متعدد بار ناکامی کا سامنا ہوتا ہے، تو یہ ناگواری پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح جب امید تشفی نہیں بلکہ موہوم و مشکوک ہو تو بھی حسی تجربہ کم و بیش ناخوشگوار ہی ہوتا ہے۔

۶۔ عام نظریہ | جو امور یا حالات حصول مطلوب میں مدد و معاون ہوتے ہیں ان سے لذت ملتی ہے۔ اور جو مانع و مزاحم ہوتے ہیں ان سے تکلیف پہنچتی ہے۔ یہ وسیع ترین تقسیم ہے جو لذت و اہم کے حالات و شرائط کے متعلق ہم خالص نفسیاتی نقطہ نظر سے کر سکتے ہیں۔ حسی نوائے تاثیر پر، اس تقسیم کے اطلاق کے متعلق بھی اوپر والی فصل میں تذکرہ ہو چکا ہے۔ خوشگوار حسی تجربہ سے جو میلان طلب متعلق ہوتا ہے، یہ تجربہ اس کی تشفی کا ایک قطعی و لازمی جز ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے جو طلب ناگوار حسی تجربہ سے متعلق ہوتی ہے اس کے لئے یہ ناگوار تجربہ ایک قطعی مزاحمت ہوتا ہے لیکن یہ حسی لذت و اہم کی بہت سے بہت محض ایک مبہم توجیہ ہے۔ بلکہ اس کو اگر کسی لحاظ سے بھی توجیہ قرار دیا جاسکتا ہے تو وہ صرف ایک مفروض کی بنا پر۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ پہلے لذت ہوتی اور اس کے وجود میں آجائے کے بعد بطور اس کے نتیجہ کے، میلان طلب پیدا ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں لذت

کی توجیہ طلب کے ذریعہ سے کرنا ایک منطقی دور ہو جاتا ہے۔ لیکن واقعہ کے لحاظ سے یہ ماننے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ نوائے تاثر اور طلب میں زبانی تقدم و تاخر ہوتا ہے بلکہ یہ شروع ہی سے ایک ساتھ معلوم ہوتی ہیں۔ شروع ہی سے لذت بخش عمل ایک ایسا عمل ہوتا ہے جو اپنے آپ کو باقی رکھنا چاہتا ہے۔ عضو یا قی پہلو سے جو انتہائی شرائط یا چیزیں حسی نوائے تاثر کا باعث ہوتی ہیں، ان کے متعلق ہم کو نسبت زیادہ قطعی علم حاصل ہونے کی امید ہو سکتی ہے۔ لیکن اس پہلو سے لذت والہم جن عصبی اعمال کو مستلزم ہوتی ہے، بحالت موجودہ ہم کو ان کا براہ راست کوئی علم نہیں ہے۔ صرف نفسیاتی معلومات کے مطابق چند مفروضات قائم کر سکتے ہیں۔

لذت والہم کو طبی میلانات سے جو عام تعلق ہوتا ہے اگر ہم اس کو عضوی زبان میں ظاہر کرنا چاہیں تو جس بہترین نتیجہ پر ہم پہنچ سکتے ہیں وہ شاید یہ ہوگا کہ طلب بالعموم توازن عصبی کے اختلال پر مبنی معلوم ہوتی ہے اور اس کی کامل تشفی اسی توازن کے دوبارہ قائم و درست ہونے سے ہوتی ہے۔ ناپسندیدہ مولک حالات سے نہ صرف عصبی توازن میں اختلال واقع ہوتا ہے۔ بلکہ جب تک یہ حالات باقی رہتے ہیں، ان اعمال کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرتے رہتے ہیں جن کے ذریعہ سے توازن عصبی پھر دوبارہ قائم ہونا چاہتا ہے۔ دوسری طرف لذت بخش حالات کا باقی رہنا عصبی توازن کے قیام میں قطعی طور پر ایک مدد و معاون چیز کا کام کرتا ہے ظاہر ہے کہ اگر اس مذکورہ بالا خیال کو مان بھی لیا جائے، تو بھی ان عضویاتی اعمال کی اصلی نوعیت کے متعلق غور و فکر کرنے کی بہت کچھ گنجائش باقی رہتی ہے جو لذت والہم کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ اس قسم کے مقبول ترین نظریات ان متخالف تاثری کیفیات کو نظام عصبی کی اصلاح و فساد یا تعمیر و تخریب کے ساتھ وابستہ قرار دیتے ہیں۔ اس عام اصول پر مبنی توجیہات کی بہت سی شکلیں نکلتی ہیں۔ اور چونکہ ہم ان پیچیدہ کیمیادی اعمال کی اصلی نوعیت سے ناواقف ہیں جو عصبی تعمیر و تخریب کو مستلزم ہیں، اور نہ ہم کو یہ علم ہے کہ ان اعمال کو وظائفی فعلیت و سکون کے ساتھ کیسے متعلق ہے اس لئے مزید غور و فکر کی بہت کچھ گنجائش ہے۔ سب سے سادہ طریق

تعمیر یہ ہے کہ جب عمل تخریب تعمیر سے بڑھ جاتا ہے تو تجربہ ناگوار و ناپسندیدہ ہوتا ہے۔ اور جب عمل تعمیر تخریب پر غالب آجاتا ہے تو تجربہ خوشگوار و پسندیدہ ہوتا ہے لیکن اس نظریہ کی رو سے اس واقعہ کی توجیہ دشوار ہے، کہ لذتوں سے آدمی تھک جاسکتا ہے۔ ایچ آر مارشل نے ایک نظریہ قائم کیا ہے، جس میں بہ حالت سکون (جبکہ وہ اپنے خاص وظیفہ کی انجام دہی میں مصروف نہیں ہوتے) عصبی ریشوں کی جو اصلاح و تعمیر ہوتی ہے، اس پر بہت زور دیا ہے۔ موصوف کے نزدیک لذت کا انحصار فاضل قوت کے اُس ذخیرہ پر ہوتا ہے، جس کو کوئی عضو حالت سکون میں فراہم کرتا ہے۔ جس صورت میں کہ یہ محفوظ سرمایہ موجود نہیں ہوتا یا ختم ہو چکتا ہے تو وظائفی عمل کے دوران میں جب تک تعمیر و تخریب برابر رہتی ہے تجربات میں کسی قسم کا تاثر نہیں ہوتا۔ اگر تخریب تعمیر سے بڑھ جاتی ہے تو اس کے ساتھ جو تجربہ ہے وہ ناگوار ہوتا ہے۔ اس نظریہ کی تائید میں بہت کچھ کہا جاسکتا ہے، اور مسٹر مارشل نے نہایت ہی وضاحت اور پوری قوت کے ساتھ کہا ہے۔ تھکن عموماً ناخوشگوار اور تازگی خوشگوار تجربہ کا باعث ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہاں تھکن اور تازگی سے ان خاص اعصاب کی تھکن اور تازگی مراد ہے جو اپنے قدرتی وظائف کی انجام دہی میں مصروف ہوتے ہیں۔ رات بھر کے آرام کے بعد صبح جب ہم بیدار ہوتے ہیں، تو پرندوں کا چہچہانا، معمول سے زیادہ بھلا معلوم ہوتا ہے۔ آنکھ کو سکون کے بعد ہر رنگ خوبصورت معلوم ہوتا ہے۔ رات کے وقت جسم چونکہ دن کی طرح کپڑوں سے رگڑ نہیں کھاتا، اس لئے صبح کے وقت جلد کا ملنا خاص طور سے اچھا معلوم ہوتا ہے، اسی طرح ایسے کھانے کی خوشبو میں جس کو ہم اکثر کھاتے رہے ہوں، لیکن ادھر چند دنوں سے نہ ملا ہو، خوشگوار سی ہوتی ہے، اس کے عکس اگر کوئی خوشگوار حس بہت زیادہ دیر تک باقی رہے تو ناگوار ہونے لگتی ہے کیونکہ جمع شدہ ذخیرہ صرف ہو جاتا ہے۔ شدت پیچ کے ایک خاص درجہ کے لئے جس ذخیرہ کو فاضل کہا جاسکتا ہے وہ اس سے زیادہ شدت کے لئے فاضل نہیں ہوتا۔ اسی لئے جب ہم کسی مہیج کی شدت کو رفتہ رفتہ بڑھاتے ہیں تو خوشگوار تجربہ ناگوار سی میں تبدیل ہوتا جاتا ہے۔ اس نظریہ سے اکثر واقعات متعلقہ کی توجیہ ہو جاتی

ہے۔ لیکن اگر ہم حسی نوائے تاثر کی تمام توجیہ اسی سے کرنا چاہتے ہیں تو سخت وقتوں کا سامنا ہوتا ہے۔ اور اگر اور اکی اور نصوری فعلیت کے تمام لذات و آلام کی توجیہ بھی ہم اسی کے ذریعہ سے کرنے لگیں تو میرے نزدیک ایسی دشوار یوں کا سامنا ہوتا ہے جن سے ہم کسی طرح عہدہ برائیں ہو سکتے فی الحال تو ہم کو صرف حس سے بحث ہے ایک متوج اعتراض نوائے تاثر کے احس کی کمیت و کیفیت دونوں پر موقوف ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ کیا وجہ ہے کہ بعض حسیں نہایت ہی خفیف یا کم شدت کی حالتیں ناخوشگوار ہوتی ہیں اور بعض بہت زیادہ شدت کی حالتیں بھی خوشگوار ہوتی ہیں؟ نسبتہً تھوڑی تلخی یا ترشی کیوں ناخوشگوار ہوتی ہے۔ حالانکہ اس سے کہیں زیادہ شیرینی خوشگوار ہوتی ہے؟ مسٹر مارشل کا جواب یہ ہے کہ مختلف حسی اعمال کی قابلیت ذخیرہ اندوزی میں بہت فرق ہوتا ہے۔ بعض صورتوں میں اس توجیہ کے نتیجے ہونے کا خاصا غالب امکان ہے۔ جب کوئی عمل زیادہ کثرت و باقاعدہ کے ساتھ واقع ہوتا ہے (مثلاً تنفس) اور اس کی شدت میں کچھ زیادہ تغیر نہیں ہوتا، تو ایسی صورت میں ہم قوت کی کسی بڑی ذخیرہ اندوزی کی توقع نہیں کر سکتے۔ اس کے برعکس، جس حالت میں کہ مہیجات باقاعدہ نہیں ہوتے، اور ان کی شدت میں زیادہ اختلاف ہوتا ہے، تو جسم ان کا مقابلہ صرف زائد یا فاضل قوت کی پیشگی فراہمی ہی سے کر سکتا ہے۔ لیکن بہت سی مثالیں ایسی ہیں جن میں اسی طرح کی کسی توجیہ سے کام نہیں چلتا۔ مثلاً اس کی کیا وجہ ہے کہ ایک ہی شخص کو تیز پات تو ذرا اسی جی بری معلوم ہوتی ہے اور لونگ یا دارچینی کو مزے سے کھاتا ہے؟ یا گائے کا گوشت تو اچھا معلوم ہوتا ہے، اور بکری کے گوشت سے نفرت ہوتی ہے؟ اس قسم کے اختلاف کی توجیہ محض ذخیرہ اندوزی کے تفاوت سے کرنا زبردستی ہے۔

اس سے بھی زیادہ وقت فاضل ذخیرہ کے تخیل کی بنا پر پیش آتی ہے اس امر کا ہم کیونکر تعین کریں کہ فلاں قوت فاضل ہے اور فلاں فاضل نہیں ہے؟ مسٹر مارشل یہ کہتے ہیں کہ فاضل ذخیرہ قوت سے لذت بخش ہوتا ہے، یعنی کسی مہیج کے رد عمل میں جو قوت استعمال ہوتی ہے جب اس کی مقدار، اس قوت سے زیادہ ہوتی جتنی کہ یہ مہیج عادتاً چاہتا ہے تو تجربہ لذت بخش ہوتا ہے اور اس کے خلاف ہوتا ہے، یعنی جو قوت رد عمل میں صرف ہوتی ہے، اس کی مقدار

اس سے کم ہوتی ہے جتنی مہیج عادیہ چاہتا ہے تو ”الم“ کا تجربہ ہوتا ہے لیکن یہ بیان بھی مبہم ہے۔ مہیج کا اثر اس کی شدت کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ لہذا سوال یہ ہے کہ۔ مارشل صاحب مہیج کا ذکر کرتے ہیں تو کیا وہ اس سے ایک ہی قسم کا مہیج اور ایک ہی درجہ شدت مراد لیتے ہیں یا ان کی مراد ایک ہی قسم کا مہیج اور اس کے مختلف مدارج شدت ہیں؟ اگر ان کی مراد مختلف مدارج شدت ہیں تو ظاہر ہے کہ ان کا اصول بالکل ٹوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ جب مہیج غیر معمولی طور پر شدید ہوتا ہے تو اس کا اثر اکثر ناخوشگوار ہی ہوتا ہے۔ حالانکہ جو اثر یہ پیدا کرتا ہے، وہ معمول سے زیادہ ہوتا ہے۔

دوسری طرف اگر ان کی مراد ایک ہی قسم اور ایک ہی شدت کا مہیج ہو تو اس صورت میں مارشل صاحب کے اصول بالاک کی تصدیق کے لئے بہت ہی تھوڑے واقعات ملتے ہیں۔ کیونکہ ایسی مثالیں جن میں ایک ہی قسم و شدت کا مہیج ایک ہی شخص کے لئے کبھی باعث لذت ہو اور کبھی باعث الم نسبت بہت ہی کم پائی جاتی ہیں۔ اس کی بہترین مثال غالباً یہ ہے کہ جب کسی لذت بخش مہیج کو دیر تک باقی رکھا جاتا ہے تو اس کی لذت رفتہ رفتہ کم ہوتی جاتی ہے۔ اس حالت میں نہ صرف نوائے تاثر بلکہ خود تجربہ بھی ہلکا یا ماند پڑتا جاتا ہے۔ لیکن یہ قطعی طور پر کسی طرح نہیں کہا جاسکتا کہ اس وقت بھی یہ تجربہ ماند ہی پڑتا جاتا ہے۔ جب کہ یہ قطعاً ناخوشگوار ہوتا ہے۔ ناگوار تجربات کو بہت ہی دیر تک باقی رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے، جب کہیں جا کر ان کی ناگواری میں کوئی محسوس کمی ہوتی ہے۔ اور جب تک یہ باقی رہتے ہیں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مہیج کا اثر اپنے معمول سے کم ہے۔ جب ناگواری یا الم میں کمی شروع ہوتی ہے تو مہیج کا اثر کم ہوتا ہے اور مجموعی تجربہ ماند پڑتا جاتا ہے۔ حالانکہ مارشل کے خیال کے مطابق تو اثر مہیج میں کمی کے ساتھ الم میں کمی نہیں بلکہ زیادتی محسوس ہونی چاہئے۔ اس سے ایک اور اعتراض پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ ناگواری کی شدت عموماً ناگوار تجربہ کی شدت کے تناسب معلوم ہوتی ہے۔ اب اگر مارشل صاحب کا دعویٰ صحیح ہو کہ ناگوار مہیج خوشگوار مہیج سے کم اثر پیدا کرتا ہے، تو ہر قسم کے آلام اپنی ناگواری میں اس سے بہت ہی ہلکے ہونے چاہئیں

جتنے کہ ہم واقعا ان کو پاتے ہیں۔

ہم نے مارشل کے خیالات سے اس لئے بحث کی کہ یہ اس نظریہ کی نہایت ہی بہترین تعبیر و مثال ہیں جو لذت و الہم کو عصبی مادہ کے کون و فساد پر مبنی کرتا ہے۔ عمومی طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ کم از کم حسی لذت و الہم کی توجیہ کا ایک بڑا حصہ اس طریقہ سے ہاتھ آجاتا ہے۔ لیکن اس اصول پر مبنی کوئی ایسا نظریہ قائم نہیں کیا گیا جو کچھ نہیں، تو جس ہی کے متعلق تمام واقعات پر کامیابی کے ساتھ حادی ہو۔ اور خاص خاص مشکلات سے تو سب ہی دو چار ہیں۔ بہر حال اس کی امید نہیں کہ محض کمی احوال شرائط واقعات کی توجیہ کے لئے کافی ہوں گے۔ بلکہ عضوی ریشوں کے کیمیادی اعمال (جو آد خون کے تعامل سے پیدا ہوتے ہیں) کی انتہائی پیچیدگی کو ملحوظ رکھ کر، تو یہی خیال ہوتا ہے کہ کمی اور کیفی دونوں قسم کے اختلافات ہو سکتے ہیں۔ مثلاً فضلات خون کا اجتماع ایک نہایت اہم جز ہو سکتا ہے۔ آرام و سکون سے اعضا میں جو ایک طرح کی تازگی پیدا ہو جاتی ہے مگر ہے اسکی وجہ عصبی کون و فساد سے زیادہ خون سے ان فضلات کا دور ہو جانا ہو۔ نیز بعض وجوہ کی بنا پر خیال ہوتا ہے کہ عمل کون یا تعمیر دراصل اعضا کی وظائفی فعلیت کے وقت ہوتا ہے، نہ کہ سکون و آرام کے وقت۔ ساتھ ہی ہم کو یہ بھی معلوم ہے کہ اعضا کو اگر ایک عرصہ تک استعمال نہ کیا جائے تو یہ سوکھنے لگتے ہیں یا انہیں اسخطط شروع ہو جاتا ہے۔ اس امر کی طرف ہم نے صرف اس لئے اشارہ کر دیا ہے کہ علم کی موجودہ حالت میں اس قسم کے مفروضات کا قائم کرنا کس قدر ظنی اور پادور ہوا ہے۔

کتاب سوم

ادراک

حصہ اول: عمل ادراک کی عام بحث

باب (۱)

جہلت

۱۔ تمہید

جب ہم کسی جسمی فعل یا ذہنی عمل کی نسبت کہتے ہیں، کہ یہ جہلت پر مبنی ہے، تو اس کے معنی اور جو کچھ بھی ہوں، لیکن اتنا بہر حال مقصود ہوتا ہے، کہ یہ فعل یا عمل تجربہ سے نہیں محفوظ ہے، بلکہ ذہن یا جسم یا دونوں کی خلقی ساخت کا نتیجہ ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہے، کہ اس قسم کے تمام خلقی مواہب یا قابلیتوں کو جہلی کہنا درست نہیں، ورنہ پھر افعال اضطراری کی تمام صورتیں آئیں داخل ہو جائیں گی، اور حیوانات و نباتات کے افعال بھی اس میں شامل ہو جائیں گے، مثلاً پھولوں کا کھلنا اور مرجھانا اسلئے یہاں اُن خلقی افعال کی نوعیت ہم کو زیادہ صحت کے ساتھ متعین کرنی ہے، جو لفظ جہلت کا صحیح معنی ہے۔

اس غرض کے لئے ہم پہلے ایک خاص صنف کے افعال کو لیتے ہیں جن کے جہلی ہونے پر سب کو اتفاق ہے۔ یہ افعال بمقابلہ انسان کے حیوانات میں بالخصوص نمایاں طور پر پائے جاتے ہیں۔ جس طرح حیوانات کی ہر نوع دراثہ ایک مخصوص جسمی ساخت رکھتی ہے، جو اس نوع کے مناسب حال ہوتی ہے، اسی طرح اس نوع

کے تمام افراد سے مشترک کچھ افعال بھی ایسے ظاہر ہوتے ہیں، جن کا جبلی ہونا عالمگیر طور پر مسلم ہے۔ ان ہی افعال کے وہ امتیازی خصائص ہم کو معلوم کرنا ہیں، جو ان کو دیگر خلقی افعال سے ممتاز کرتے ہیں۔ لہذا اب ہم کو یہ دیکھنا ہے، کہ یہ خصائص دیگر افعال میں کس حد تک پائے جاتے ہیں اور کیا اس بنا پر لفظ ”جبلیت“ کے مفہوم کو وسیع کرنا مناسب ہوگا۔ سب سے اول مثالوں کے ذریعہ ہم کو ان حیوانی افعال کو واضح کر دینا چاہئے، جن کا جبلی ہونا غیر متنازع فیہ ہے۔

۲۔ حیوانات کے افعال جبلی کی مثالیں	حیوانات کے جبلی افعال کی وسیع تقسیم حیات حیوانی کے مختلف وظائف کے لحاظ سے اس طرح کی جاسکتی ہے کہ۔ (الف) وہ افعال جن کا تعلق حصول غذا سے ہے (ب) جن کا تعلق اپنی ذات کی حفاظت و صیانت سے ہے (ج) جن کا تعلق بقائے نسل سے ہے (د) اور جن کا تعلق علاقہ جنسی سے ہے۔
------------------------------------	---

پھر حصول غذا کا فعل بہت سے دیگر خاص اعمال پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ (۱) شکار وغیرہ کی تلاش (۲) اس کا تاک لگانا (۳) تعاقب کرنا (۴) اس کو چھپنا (۵) اس کا پکڑنا (۶) پکڑنے کے بعد محفوظ رکھنا۔ ان معمولی تقسیمات کے علاوہ بعض حیوانات اپنے ان اعمال کے پورا کرنے کے لئے خاص خاص طریقوں سے کام لیتے ہیں، مثلاً شکار کی ترغیب کے لئے چار اڈالنا یا جال بنانا یا دھمکا کر شکار کو اس کی جائے پناہ سے نکالنا۔

بعض حیوانات اپنے شکار کی تلاش نہیں کرتے، بلکہ صرف تاک میں لگے رہتے ہیں، اور جب شکار سامنے آجاتا ہے تو چھپکر یا محض اپنے جسم کا کوئی حصہ بڑھا کر پکڑ لیتے ہیں جھپکلی اور مینڈک، علی العموم اپنے شکار کو دیکھ پانے کے بعد بھی، اس کا تعاقب نہیں کرتے۔ لیکن اس کی حرکات و سکنات پر نظر رکھتے ہیں، اور چپکے تاک میں لگے رہتے ہیں یہاں تک کہ جب وہ ان کی رسائی کے اندر آجاتا ہے، تو زبان یا سر یا پاؤں بڑھا کر پکڑ لیتے ہیں، یا اچانک جھپٹ پڑتے ہیں۔

۱۔ یہ تقسیم جی۔ ایچ۔ شنیڈر کی کتاب پر مبنی ہے۔

تاک لگانے کے ساتھ اکثر کچھ اور ایسی حرکات بھی پائی جاتی ہیں جو شکار سے پوشیدگی، اس کی کشش یا ترغیب اس کو جال میں پھنسانے کا کام دیتی ہیں۔ مثلاً مکڑیوں کا جالا، جال ہی کا کام دیتا ہے۔ ڈارون کا بیان ہے کہ ایک قسم کی بڑی مکڑی ہے کہ جب کوئی بڑا کیڑا اس کے جال میں پھنستا ہے، تو یہ جلد جلد اس کو اپنے جالے میں چاروں طرف سے لپیٹ کر ابریشم یا کوئے کی طرح کے گھر میں مقید کر دیتی۔ پھر اسکو آزماتی ہے، اور ایک کاری زخم لگا کر اسوقت تاک صبر کے ساتھ انتظار کرتی رہتی ہے جب تک کہ اس کے زہر سے یہ کیڑا ہلاک نہیں ہو جاتا۔

بعض کیڑے اپنے شکار کا انتظار شروع کرنے سے پہلے سوار یا کسی اور مناسب چیز سے اپنے کو چھپا لیتے ہیں تاکہ پھپھانے نہ جائیں۔ شنیڈر نے اس طرح سے چھپے ہوئے ایک کیڑے کو، جس کے جسم پر چھوٹے چھوٹے کانٹوں کے سے بال تھے اپنی جگہ سے نکال کر پانی کے ایک برتن میں رکھ دیا، جس میں سوار بھی کیڑے نے اسی سوار کا ایک چھوٹا سا گٹھا اپنی طرف بڑھا کر بائیں پنجے میں پکڑا اور واسنے سے اسکا ایک ٹکڑا توڑ لیا۔ پھر اس کو ایک پنجے سے اٹھا کر آہستہ آہستہ اپنی پیشانی پر لے گیا جہاں رکھ کر اس کو اس طرح ادھر ادھر حرکت دی کہ اس کے نوکیلے بالوں میں یہ پھنس گیا اس کے بعد ایک دوسرے گٹھے سے اسی طرح کام لیا، تاکہ اس کی پیشانی پیٹھ ہاتھ پاؤں وغیرہ سب پوری طرح ڈھاک گئے۔

بہت سے جانور اپنے شکار کا نہایت چکے چکے چمپکر تعاقب کرتے ہیں۔ لی جس طرح چڑیوں کا شکار کرتی ہے، وہ اس طریقہ کی ایک انوس مثال ہے۔ شنیڈر کے نزدیک کیڑوں کا بھی یہی طریقہ ہے۔

اپنے تحفظ یا حیانت ذات کے جلی افعال مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں، مثلاً دشمن سے بھاگنا، چھپنا، لڑنا، زمین کے نیچے گھر بنانا، اپنے گھر یا باٹے پناہ سے نکلتے وقت خبردار رہنا، کوئی اجنبی بانا مانوس چیز مثلاً پھندہ وغیرہ دیکھ کر اس کو آزمانا۔

یہاں خصوصیت کے ساتھ حیوانات کے وہ افعال قابل ذکر ہیں، جو ان سے بل بھٹ پاگھو منسے بنانے میں ظاہر ہوتے ہیں۔ مثلاً چور کڑی زمین میں ایک سوراخ بناتی ہے، جس میں داخل ہونے کے لئے ایک دروازہ ہوتا ہے اس نوع کی چھوٹی مکڑیاں جن کو انڈوں سے نکلے ہوئے ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا ہے، نسبتاً چھوٹے سوراخ بناتی ہیں، جن کے دروازے بھی اسی نسبت سے چھوٹے ہوتے ہیں۔ پھر جیسا یہ خود بڑھتی جاتی ہیں ویسا ہی ویسا اپنے گھر کو بھی بڑا کرتی جاتی ہیں۔ اگر کوئی دشمن دروازے کو کھولنے کی کوشش کرتا ہے، تو کڑی اکثر اس کی اندرونی سطح کو پکڑیتی ہے، اور اپنی ٹانگوں کو سوراخ کی دیوار میں اڑا کر دشمن کے داخلہ کو روکتی ہے۔ حیوانیاں اپنے رہنے کے لئے زمین کے نیچے کم و بیش بڑے بڑے گھر بناتی ہیں، جو جنگلی حیوانوں کی پتیاں وغیرہ ایک ڈھیر کی صورت میں جمع کر کے اس کے اندر باقاعدہ غلام گردشوں کا سا ایک سلسلہ تیار کرتے ہیں، اور بلاؤ بند بناتے ہیں۔ لیکن سب سے زیادہ عام مثال چڑیوں کی آشیانہ سازی ہے، جو جلی غلیت کے بہترین مثال کا کام دے سکتی ہے۔

بقائے نسل سے متعلق حیوانات کے خلقی افعال نہایت کثیر و متنوع ہوتے ہیں۔ مناسب جگہ پر انڈے دینا، ان کی حفاظت کے مختلف انتظامات کرنا، گھونٹا بنانا، انڈوں کا سینا اٹکا ایک جگہ سے دوسری جگہ حسب ضرورت منتقل کرنا، بچوں کو کھلانا، ان کو صاف رکھنا، منہ میں لے کر یا پیروں اور بازوؤں کے نیچے و باکر بچوں یا انڈوں کا چھپانا یہ تمام افعال تحفظ نسل ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔

توضیح کے لئے مناسب مقام پر انڈے دینے کی مثال کو ہم لیتے ہیں۔ اکثر کیڑوں کی بقائے نسل کا دار و مدار تمام تر اسی پر ہوتا ہے، کہ وہ انڈے ایسی جگہ دیتے ہیں، جہاں بچوں کی آئندہ زندگی، ان کی غذا و حفاظت اور نشو و نما کا سامان خود فراہم ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ خود ماں ان مقاصد کو پیش نظر نہیں رکھتی، کیونکہ اس کو تجربہ وغیرہ سے ان باتوں کے سیکھنے کا کبھی موقع ہی نہیں ملا ہے۔ اس کو مطلق خبر نہیں ہوتی، کہ انڈے دینے کے بعد کیا ہوتا ہے، اور بچوں کی ضروریات خود اس کی ضروریات

سے بالکل مختلف ہوتی ہیں۔ غرض ان بچوں کے مستقبل کا اہتمام ہاں نہیں کرتی، بلکہ یہ کام فطرت کا ہے، جو ان کو اپنے مقصد کا آلہ بناتی ہے۔ ایک قسم کا گہر و ٹما ہوتا ہے جس کے اندر سے دینے کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ پہلے نر اور مادہ گوہر کے کسی ڈھیر سے، تھوڑا سا الگ کر کے، اپنی ٹانگوں سے اس کو گیند کا سا بناتے ہیں۔ پھر ایک ان میں سے اس گیند کو آگے سے پکڑتا ہے، اور دوسرا پیچھے سے، ایک اس کو اپنی پچھلی ٹانگوں سے گھسیٹتا ہے، اور دوسرا اگلی ٹانگوں سے ڈھکیٹتا جاتا ہے۔ اسی طرح اس گیند کو دونوں ہلکے کسی نرم زمین تک پہنچاتے ہیں۔ یہاں یہ ایک گہرا سوراخ کھودتے ہیں۔ اس کے بعد مادہ اس گیند میں اندر دیتی ہے پھر اس کو ڈھکیل کر سوراخ کے اندر پہنچایا جاتا ہے۔ آخری کام یہ ہوتا ہے، کہ اس سوراخ کو دونوں ہلکے بند کر دیتے ہیں، اور اپنی راہ سیلتے ہیں۔

ان کے علاوہ نسبت عام و معمولی افعال بھی ایسے پائے جاتے ہیں، جو جہلی نوعیت رکھتے ہیں، ”مرغی، تیر، بٹا، اور مرغابی وغیرہ کے چھوٹے بچوں کا اگر غور سے مطالعہ کیا جائے، تو باسانی اس امر کا یقین ہو سکتا ہے، کہ ان کا دوڑنا، تیرنا، غوطہ لگانا زمین کھرجنا، جو خاص طور پر غصہ یا خوف کی علامت ہے، وغیرہ افعال اس حد تک جہلی ہیں کہ پہلی ہی دفعہ اپنی ٹھیک متعین صورت میں ظاہر ہوتے ہیں، اور اپنے اولیں ظہور ہی سے یہ اس قدر درست ہوتے ہیں، کہ اپنے مقصد کی انجام دہی میں تجربہ یا نقلی پر مبنی تعلیم کی احتیاج نہیں ہوتی۔ یہی حال دیکھنے اور سننے وغیرہ کے آلات حس کے استعمال کا ہے کہ اس کے سیکھنے کی حاجت نہیں ہوتی۔

۳۔ جہالت کی خالص	احوال نفسی کو داخل کئے بغیر بھی حیوانات کی جہلی حرکات کی فی الجملہ
حیاتیاتی حقیقت	توجیہ ممکن ہے یعنی ان کو مطابق حیات کے عام عمل کی محض خاص خاص صورتیں قرار دیا جاسکتا ہے، اور جس اصول سے علماء حیاتیات مختلف

انواع نباتات و حیوانات کے ان خلقی افعال کی توجیہ کرتے ہیں، جن کی بنا پر وہ پہلے ہی سے قدرۃ اپنے افراد و انواع کی حفاظت حیات کے لئے سوزوں و مطابق ہیں، اسی

اصول سے جبلی افعال کی بھی توجہ کی جاسکتی ہے۔ مثلاً جالا بنانا اسی طرح مکرپی کی خلقی ساخت میں داخل ہے جس طرح وہ لعاب اسی میں خلقت پایا جاتا ہے جس سے یہ جالا بناتی ہے۔ یہ دونوں چیزیں مکرپی اور اس کی نوع کے بقائے وجود ہی کے لئے ہیں۔ ان میں سے ایک بھی ایسی نہیں جس کو خود مکرپی نے کسی طرح اقتساباً پیدا کیا ہو۔

ڈارون نے ایک بڑی کیکڑے کا ذکر کیا ہے جو ناریل کھول لیتا ہے۔ یہ پہلے چھلکے کے ایک ایک ریشہ کو پھاڑتا ہے، جب یہ کام پورا ہو چکتا ہے تو پھر اپنے بھاری پنجوں کو ناریل کے آنکھ جیسے سوراخوں میں سے ایک پر مارنا شروع کرتا ہے، یہاں تک کہ اس میں ایک رخمن بن جاتا ہے، ڈارون کہتا ہے کہ یہ جبلت کی اسی طرح ایک عجیب و غریب مثال ہے جس طرح کہ بظاہر کیکڑے اور ناریل کے درخت جیسی دو بے تعلق چیزوں کی ساخت میں باہمی تطابق کی یہاں جبلت اور تطابق ساخت میں ڈارون نے فرق کیا ہے لیکن یہ فرق حیاتیات کیلئے کوئی اصولی فرق نہیں ہے جس طرح کیکڑا اپنے پنجوں وغیرہ میں مذکورہ بالا طریقہ سے ناریل کو کالینیا کی خلقی صورت رکھتا ہے، اسی طرح یہ ایک خاص عصبی نظام بھی رکھتا ہے، جو پنجوں ہی کی طرح اس کے جسم کا ایک حصہ ہے۔ اور چونکہ یہ نظام عصبی ایک خاص موروثی ساخت رکھتا ہے اسی لئے مناسب حالات رونما ہونے پر ایک خاص چمچیدہ سلسلہ حرکات کو انجام دے سکتا ہے۔

اس نقطہ نظر کی رو سے جبلت کی بنیاد نظام عصبی کے ایک ایسے مخصوص تطابق پر ہے، جو مناسب مہیجات کی موجودگی میں خاص قسم کے جسمی حرکات پیدا کرنے کے لئے خلقت موزوں ہوتا ہے۔ جیسا کہ مثلاً جیس نے لکھا ہے کہ بلی چوہ کا پیچھا کرتی ہے، کتے سے بھاگتی ہے، دیوار یا درخت سے گرنے سے بچتی ہے، آگ اور پانی سے احتراز کرتی ہے، لیکن یہ سب اس لئے وہ نہیں کرتی، کہ موت یا زندگی اپنی ذات یا اس کی حفاظت کا وہ کوئی ورک و شعور رکھتی ہے۔ اس نے ان میں سے کسی خیال کو بھی غالباً اس طرح نہیں حاصل کیا ہے کہ متعین طور پر کوئی رد عمل کر سکے۔ بلکہ اس کا فعل ہر صورت میں بالکل جداگانہ ہوتا ہے، اور صرف اس لئے ہوتا ہے، کہ وہ اس پر مضطر ہے۔ کیونکہ اس کی خلقت ہی ایسی واقع ہوتی ہے کہ جب وہ خاص شے جس کا نام چوہا ہے سامنے آئے تو وہ اس کا تعاقب کرے

علیٰ ہذا جب وہ شے دکھائی دے جس کا نام کتا ہے، تو بھاگ کھڑی ہو، یا اگر قریب ہے، تو نوچنے کھسوٹنے لگے۔۔۔ غرض بڑی حد تک بتی کا نظام عصبی اس قسم کے رد عمل کا گویا ایک مجموعہ ہے۔

یہی وہ صحیح نقطہ نظر ہے جس کی رو سے جبلی حرکات کی حیاتیاتی مقصدیت یعنی اس امر پر بحث ہو سکتی ہے، کہ حیات حیوانی کی عام غایت کی تکمیل کے لئے یہ ایسے موزوں وسائل ہیں، جن کا انجام دینا حیوانات کی انفرادی عقل سے باہر ہے۔ گبروئے سے انڈے دینے میں جو افعال ظاہر ہوتے ہیں، وہ تدبیر فطرت کی رو سے اس کی بقائے نسل کے وسائل ہیں۔ گویا یہ افعال مخصوص طور پر اسی غرض و غایت کی خاطر بنے ہیں۔ رہا یہ سوال کہ جبلی افعال ایسے بعید اغراض و مقاصد کے لئے کیوں موزوں و مطابق ہوتے ہیں، جن کا خود افراد حیوانات کو کوئی شعور نہیں، تو اس کے جواب کے لئے ہم کو ان عام نظریات کی طرف رجوع کرنا چاہئے، جن سے مختلف نباتات و حیوانات کے تطابقی انتظامات کی علمائے حیاتیات توجیہ کرتے ہیں۔

باقی رہا یہ امر کہ یہاں خصوصیت کے ساتھ ہم نظام عصبی کے تطابقات سے بحث کر رہے ہیں تو اس سے کوئی بنیادی فرق نہیں پیدا ہوتا۔ کیونکہ انتخاب طبعی اور توارث وغیرہ کے جو اصول اس بات کی توجیہ کرتے ہیں، کہ مثلاً چڑیوں کے بازو و خلقہ اڑنے کے لئے موزوں ہیں، انھیں سے اس بات کی بھی توجیہ ہو جائیگی، کہ بلا تخریب و مشق کے نظام عصبی میں ضروری حرکات کی تکمیل کے لئے از خود تئیر بھی پیدا ہو جاسکتا اس لحاظ سے جہلت حیاتی تطابق کی مختلف صورتوں میں سے محض ایک صورت ہے، جس کی توجیہ اسی طرح ہو سکتی ہے جس طرح کہ ان انتظامات کی جو آرکڈ وغیرہ پھولوں میں کیڑوں کے ذریعہ سے مخلوط نسل پیدا کرنے کے لئے پائے جاتے ہیں یا جس طرح کہ آنکھ کی بنیادی انہضام غذا کے پیچیدہ افعال، یا خون میں آکسیجن کی فراہمی کی توجیہ کی جاتی ہے۔

پہلے مصنفین کو اسی بات پر اصرار تھا، کہ ہر نوع کے جبلی افعال اس کے تمام

افراد میں بالکل یکساں ہوتے ہیں، اور بلا کسی تغیر کے نسلاً بعد نسل منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ لیکن آگے چلکر ہم کو معلوم ہو گا کہ ایسا نہیں ہے بلکہ تجربہ سے جلی افعال میں بہت کچھ تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ مگر ساتھ ہی ہم کو خلقی تغیرات بھی ماننا پڑتے ہیں۔ نظام عصبی کی پیداہشی ساخت مختلف افراد میں اس سے زیادہ ناقابل تغیر نہیں ہوتی، جتنے کہ ان کے دیگر اعضاء جسم ہوتے ہیں۔ ہر ایک ایک عام نوعیت رکھتا ہے، تاہم اس کی ایک خاص انفرادی حیثیت بھی ہوتی ہے۔ مثلاً ایک ہی نوع کی چوہنٹیاں انڈوں بچوں کی خبرگیری میں ایک ہی نوعیت کا طریق عمل اختیار کرتی ہیں، لیکن باایں ہمہ غور سے دیکھنے والا آدمی، اس عمل میں انفرادی فروق بھی معلوم کر سکتا ہے۔ اسی طرح کے اختلافات چڑیوں کے گھونسلہ بنانے میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اور ڈارون کے نظریہ اہل الانواع کے لئے اس طرح کا اختلاف ضروری ہے کیونکہ جبلتوں میں کسی نہ کسی حد تک اختلاف اور ان اختلافات کا وراثتہ انتقال، انتخاب طبعی کے عمل کے لئے ناگزیر ہے۔

۴۴ جبلت کے لئے ابھی اوپر ہم بیان کر چکے ہیں، کہ حیوانات کے جبلی عمل کی بعض نفسیاتی جزئیات کا لزوم خصوصیات کی توجیہ، تطابق حیات کے دیگر واقعات کی طرح توارث، خلقی اختلاف اور انتخاب طبعی جیسے اصول سے کی جاتی ہے۔ مگر یہ نقطہ نظر کافی نہیں ہے، کیونکہ یہ اس فرق کو ظاہر کرنے سے قاصر ہے جو تطابق حیات کی دوسری صورتوں کے مقابلہ میں جبلت کا اصلی ماہ الا تمیاز ہے۔ یہ کہہ دینا کفایت نہیں کرتا، کہ جبلت ساخت جسم کے باقی حصوں کے مقابل میں، نظام عصبی کے ایک مخصوص خلقی رجحان کا نام ہے۔ اس لئے کہ اس میں اضطراری افعال بھی شامل ہو جائیں گے۔

باقی علمائے حیاتیات جو نفسیاتی جزئیات کی اہمیت کو نظر انداز کر دیتے ہیں، وہ اضطراری افعال اور جبلی حرکات میں فرق کو بھی غیر ضروری خیال کرتے ہیں۔ وہ جبلت کو اضطراری افعال ہی کا ایک پیچیدہ مجموعہ قرار دیتے ہیں۔ اگر خالص حیاتیاتی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ایسا سمجھنا بالکل قدرتی بات ہے۔ لیکن جب نفسیاتی نقطہ نظر سے واقعات کی تحقیق کی جاتی ہے تو یہ خیال قطعاً ناقابل قبول معلوم ہوتا ہے۔ اضطراری فعل کی نوعیت اصولاً جبلی عمل سے مختلف ہوتی ہے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ

اضطرابی حرکات کے برخلاف جبلی افعال میں فہمیدہ شعور کا عمل بھی شریک ہوتا ہے، (جس میں دلچسپی، توجہ، تجربہ سے سبق آموزی اور نتائج کے تشفی بخش یا غیر تشفی بخش ہونے کی بنا پر کردار میں تبدیلی داخل ہے۔)

اضطرابی حرکات ایسے پہچ کے جواب میں واقع ہوتی ہیں، جو اکثر کسی مزید واضح حس کا باعث ہوتا ہے اور اس حس کی لوائے تاثر سخت ہوتی ہے۔ مگر بغیر اس قسم کی واضح حس کے بھی ان کا وقوع ہو سکتا ہے۔ مزید براں جب حس موجود ہوتی ہے تو بھی اس کو خود اضطرابی فعل کا پیدا یا متاثر کرنے والا جز قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ پہچ کا ایک ضمنی یا بالواسطہ نتیجہ ہوتا ہے، جو توجہ کو اضطرابی فعل اور اس کی شرائط کی طرف محض منعطف کر دیتا ہے تاکہ اس مزید فعلیت کا باعث ہو سکے جو اضطرابی قسم کی نہیں ہوتی۔ مثلاً چھینک کے ساتھ جو پریشان کن حس ہوتی ہے، وہ چھینکنے کی حرکت کو پیدا نہیں کرتی، بلکہ اس کے بعد اس قسم کے کسی فعل کا باعث ہوتی ہے، جیسے کہ اس کو روکنے کی کوشش یا سر کو ایک طرف کر لینا یا رومال کا استعمال وغیرہ۔

لیکن جبلی عمل کو حسی ارتسامات کے ساتھ جو تعلق ہوتا ہے، وہ اس سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ جبلی فعلیت کی رہنمائی تمام تر مختلف حسی ارتسامات کے پیچیدہ و تغیر پذیر مرکبات سے ہوتی ہے اور یہ فعلیت برابر ان ارتسامات کے مطابق ہوتی ہے۔ مثلاً گریے انڈے دینے میں، بلی چوہے کا شکار کرنے میں یا ادنی گیند سے کھیلنے میں، پرندے گھونسل بنا لانے میں، مکڑی جالالتنے میں، یا چوٹی کسی بھاری چیز کو اپنے سوراخ کی طرف لیجانے میں جس طرز عمل کو اختیار کرتی ہے، اس میں صاف طور پر یہی ہوتا ہے۔ اب خود ہمارے تجربہ کو لو تو اس میں حسی ارتسامات کے پیچیدہ و تغیر پذیر مرکبات کی اعمال و صورتوں سے رہنمائی کرتے ہیں۔ اول تو یہ رہنمائی سب سے زیادہ ان اعمال میں نظر آتی ہے جن میں توجہ ہی شعور کو دخل ہوتا ہے۔ دوسرے یہ اُن معمولی یا عادی اعمال میں بھی پائی جاتی ہے، جن کے لئے نظام عصبی، توجہ ہی فعلیت کی وساطت سے پہلے ہی تیار ہوتا ہے، جس کی وجہ سے وہ بلا توجہ کے یا کم سے کم توجہ کے ساتھ واقع ہو سکتے ہیں۔ مگر اس دوسری صورت میں پہلی کی نسبت یہ رہنمائی بہت ہی کم حد تک ہوتی ہے۔

حیوانات کی جبلت ان دونوں صورتوں میں سے کس صورت کے زیادہ

مثال ہے؟ اس سوال کا جواب دشوار نہیں جس قسم کی ذہنی فعلیت کی کسی حیوان میں استعداد و صلاحیت ہوتی ہے جہلی حرکات اس کو شروع ہی سے عمل میں لانے لگتے ہیں۔ جب حیوان پہلے سے کسی کام میں مشغول ہوتا ہے یہ حرکات جاری نہیں رہتیں۔ کیونکہ یہ یا تو تو جی شعور کو پورے طور پر مشغول کر لیتی ہیں یا پھر شعور ان سے قطعاً بے تعلق ہوتا ہے۔ دوسرا احتمال بظاہر غیر اغلب معلوم ہوتا ہے۔ اور مزید غور کے بعد اس کا سرے سے ستر و کر دینا ہی حق بجانب معلوم ہوتا ہے۔

اولاً تو اس لئے کہ کسی جہلی فعلیت کے دوران میں (خواہ یہ پہلی دفعہ کیوں نہ واقع ہو رہی ہو) حیوان کا سارا رویہ عمل توجہ کی تمام ظاہری خصوصیات پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس میں دیگر مہیجانات کو چھوڑ کر آلات حس کا رخ کسی ایک خاص مہیج کی طرف ہوتا ہے اور شروع سے آخر تک ساری فعلیت پر آئندہ ارتسامات کے لئے انتظار، چوکسی اور تلاش کی حالت طاری رہتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ فعلیت محض اضطراری حرکت سے علانیہ مختلف ہوتی ہے۔ کیونکہ اضطراری فعل مہیج کے عمل سے بالکل اسی طرح واقع ہو جاتا ہے، جیسے کہ بھرا ہوا پستول لیبلی کے دبائے سے چھوٹ جاتا ہے۔ اضطراری حرکت کے لئے پہلے سے کوئی تیاری نہیں ہوتی۔ بلکہ جب تک مناسب مہیج واقع نہیں ہوتا، حیوان بالکل غیر متاثر رہتا ہے۔ بخلاف اس کے مثلاً جب کوئی پرندہ آشیانہ کے لئے تنگے جمع کرتا ہے یا بلی شکار کی تاک میں ہوتی ہے، تو ایسے افعال میں گویا حیوان کی طرف سے ابتدا ہوتی ہے اور وہ آئندہ ارتسامات حاصل کرنے کے لئے پہلے سے تیار ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک پچیدہ جہلی عمل کے تدریجی اجزاء، دیکھنے والے کو محض الگ الگ غیر مربوط جوابی اعمال معلوم ہونے کے بجائے (جن میں سے ہر ایک اپنے جداگانہ مہیج سے پیدا ہوتا ہے) لازمی طور پر یہ بتلاتے ہیں کہ ان میں ایک طلبی وحدت کام کر رہی ہے، جو ان کو ایک ہی مربوط فعل کے مراتب کی حیثیت سے باہم وابستہ کئے ہوئے ہے۔ مثلاً بلی کسی چڑیا کا شکار کرتی ہے، تو اس کا عمل شروع میں تاک لگانے سے لیکر آخر کار اس کو مار ڈالنے تک ایک ایسی زنجیر معلوم ہوتی ہے جس کی ہر کڑی تسلسل توجہ سے باہم جوڑی ہوتی ہے، اور یہ تسلسل توجہ گر سنگی یا اشتہا کے غلبہ پر مبنی ہے، جس کی تشفی عمل کو صرف انجام تک پہنچا دینے ہی سے ہو سکتی ہے۔

اس خیال کی مزید تائید جبلت کی ایک اور خصوصیت سے بھی ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ اس میں ہم کو واضح طور پر بقول لائڈ مارگن کے مدتغیر کوشش کے ساتھ ایک ثبات و استقلال نظر آتا ہے، یعنی جب ایک طبعی عمل ناکام رہتا ہے، تو کوشش کی تہہ نئی نئی صورتوں کے ساتھ فعلیت کا برابر اعادہ ہوتا رہتا ہے، یہاں تک کہ بالآخر کامیابی ہوتی ہے مثلاً جب گبولاریت پر گوبر کی گولی کو لڑکانے ہوئے کسی ایسے گڈے میں پھنس جاتا ہے جس کے کنارے اس قدر ڈنسلوان ہوتے ہیں کہ یہ گولی پیچھے سے اوپر کی طرف نہیں جاسکتی۔ تو یہ گڈے کے ایک کنارے کو ڈھکیل ڈھکیل کر اس کی ڈھلان بہت ہی کم کر دیتا ہے۔ اس استقلال و ثبات کی مثالیں ڈارون کو مایکون کے چھٹا بنانے کی جبلت میں بھی ملی ہیں۔ درحقیقت یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ جس وقت کوئی مشکل آپڑتی ہے۔ مثلاً جب چھتے کے دو حصے ایک ہی زاویہ پر ملائی ہوتے ہیں تو مایکان کس طرح ایک ہی خانہ کو بار بار مختلف طور پر بناتی اور بگاڑتی ہیں، اور بعض اوقات پھر اسی وضع کا خانہ بناتی ہیں جس کو ایک بار غیر تشفی بخش سمجھ کر بگاڑ چکی ہیں، ایک قسم کی بھڑ ہوتی ہے جس کو ایموفیلیا کہتے ہیں، اس کی عادت یہ ہے کہ جب اپنا گھر بنا چکتی ہے تو اس کے سوراخ کو مٹی سے بند کر دیتی ہے۔ لیکن ایسا کرنے میں اس نوع کے مختلف افراد کا طریق عمل مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً ایک مرتبہ یہ دیکھا گیا کہ ان میں سے ایک بھڑاپے اصلی کام کو ختم کر چکنے کے بعد کسی ایسی شے کی تلاش میں اوجھڑا دھڑ بھڑنے لگی، جو اس کے سوراخ پر ایک تاج سا بنانے کے لئے موزوں ہو۔ پہلے تو اس نے ایک سوکھا پتہ کھینچنے کی کوشش کی، مگر اس کی لمبی ڈنڈی زمین میں اٹک گئی، جس نے عاجز کر دیا۔ اس کو چھوڑ کر، پھر وہ جس درخت کے نیچے کام کر رہی تھی، اس کی شاخ پر لٹکے اس نے زمین سے ایک اچھی بڑی پتھر کی کنکری اٹھالی، لیکن یہ کوشش اس کی بساا سے زیادہ تھی۔ اس کے بعد اس نے مٹی کی ایک ڈلی کے اٹھانے کی کوشش کی لیکن یہ ایسا معلوم ہوا کہ اس کے مطلب کے مطابق نہ تھی کیونکہ اس کو فوراً ہی اس نے

۱۔ لائڈ مارگن کی کتاب Anima's Life and Intelligence (حیوانی حیات و عقل)

صفحہ ۴۵۸ جس کو مارگن نے "برٹش جنرل سائنس" میں نقل کیا ہے۔

۲۔ اصل انواع باب ۸ صفحہ ۲۰۸

چھوڑ دیا اور ایک دوسرے خشک پتے کو مقام مقصود تک لیجا کر ٹھیک جگہ پر رکھ دیا۔
 اس قسم کے عمل سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ جبلت محض ایسی خلقی
 شے کا نام نہیں ہے جسکے ذریعہ سے کوئی خاص پہنچ خاص حرکات کا باعث ہوتا ہے۔ بلکہ یہ
 درحقیقت ایک تشویق یا میلان ہے جس کی تشفی کے لئے کسی ایسی شے کا اس معنی میں
 کرنا ضروری ہوتا ہے، جو ایک خاص قابل اور ایک نتیجہ تک پہنچا سکے۔ چنانچہ اس نتیجہ
 کے حاصل کرنے کے لئے جو حرکات ضروری ہیں اگر وہ فوراً پیدا ہو جائیں تو کسی اور
 طریقہ سے کوشش کی تجدید نہیں ہوتی۔ ورنہ پھر جن کو ہم تازہ کوشش کہہ سکتے ہیں وہ
 کم و بیش جدید تطابق کے ساتھ ظاہر ہوتی ہیں۔ کسی حد تک نئے تطابقات کی نوعیت
 کا سامان نظام عصبی کی موروثی ساخت سے فراہم ہو سکتا ہے۔ لیکن صرف یہ توجیہ تمام
 متعلقہ واقعات کے لئے کافی نہیں ہے۔ کیونکہ ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس میں ایسی
 چیزیں بھی کام کرتی ہیں جس کو تجربہ ماضی کے دوران میں سیکھا گیا ہے۔

لہذا اب ہم اُس آخری نتیجہ تک پہنچ جاتے ہیں، جس کو اگر مذکورہ بالا باتوں کے
 ساتھ ملا کر دیکھا جائے تو، یہ بالکل حق بجانب معلوم ہوتا ہے کہ جبلت فعلیت دراصل عقلی شعور
 کو مستلزم ہوتی ہے۔ کیونکہ حیوانات کے جبلت عمل سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان میں تجربہ
 ماضی سے مستفید ہونے کی قابلیت ہے۔ جس کے محض یہی معنی نہیں ہو سکتے کہ بوقت
 تکرار ان کے طریق عمل میں ترمیم ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اس کی تو عقلی تطابق کے ماننے
 بغیر بھی توجیہ ہو سکتی ہے۔ بلکہ اصلی قابل لحاظ شے یہ ہے کہ اس عمل میں جو ترمیم ہوتی ہے
 وہ ایک خاص قسم کی ہوتی ہے۔ یعنی بہ نسبت پہلے کے یہ زیادہ متمیز و مخصوص ہو جاتا
 ہے، اور چونکہ اسلاف اس کو ایسی نئی باتوں کی طرف منتقل کرتا رہتا ہے جو اصلاً اس کا
 باعث نہ ہوئی تھیں اس لئے اس کی ترمیم بھی ہو جاتی ہے۔ جن افعال و حرکات
 کے ذریعہ سے حیوانات اپنی غذا فراہم کرتے ہیں، ان کا تعین شروع میں تو ان
 کی موروثی ساخت سے ہوتا ہے۔ لیکن تجربہ سے وہ یہ سیکھ جاتے ہیں کہ اس کو
 کن خاص خاص مقامات پر تلاش کرنا چاہئے جس کے بعد وہ صرف ان ہی مقامات
 پر تلاش کرتے ہیں جہاں یہ پہلے بہ کثرت مل چکی ہے، اور ایسی جگہوں پر تلاش نہیں
 کرتے جہاں اس کی جستجو بیکار ثابت ہو چکی ہے۔ نیز اس غذا کے مزہ کا بھی ان کو

بڑی حد تک تجربہ ہی سے امتیاز ہوتا ہے، چنانچہ جو غذا ان کے ذوق کے سب سے زیادہ موافق ہوتی ہے اس کو ترجیح دینے لگتے ہیں۔ مرغی کا ایسا بچہ جس کو ابھی تجربہ ماضی سے کوئی سبق نہیں ملا ہے، وہ جہلتہ ہر چھوٹی شے پر چوچ مارتا ہے۔ کوئی شے اس کی غذا ہے اور کوئی نہیں یا کوئی اچھی ہے اور کوئی بری ان باتوں کا امتیاز اس کو صرف آزمائش و تجربہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کا موروثی رجحان محض چوچ مارتا ہے، اور وہ ہر ایسی شے پر جو بہت بڑی نہ ہو چوچ مارتا ہے۔ لیکن تجربہ بہت جلد سکھا دیتا ہے کہ بعض چیزوں پر چوچ مارتا اس کے لئے خوشگوار ہوتا ہے (مثلاً انڈے کی زردی یا گرم کلمہ کی کترن یا کیرے پٹنگے) اور بعض پر ناگوار (جیسے شجرہ کی کیرے یا نارنگی کے چھلکے) اس لئے ایک قسم کی چیزوں پر چوچ مارنے کا رجحان قائم ہو جاتا ہے، اور دوسری قسم کی چیزوں کا باطل جب جہلی رجحان ایسی عادت بن جاتا ہے جس میں تجربہ اپنا کام کر چکا ہے تو یہ منضبط محدود اور معین ہو جاتا ہے۔ اس طرح جہلی افعال رفتہ رفتہ زیادہ مخصوص و معین ہوتے جاتے ہیں۔ لیکن تجربہ ایک دوسرے طریق پر بھی عمل کرتا ہے۔ یعنی یہ جہلی اعمال کو نئے حالات تک وسیع کر دیتا ہے، جس کی وجہ سے یہ اعمال ایسی چیزوں کے جواب میں واقع ہونے لگتے ہیں، جو بصورت دیگر ان کو پیدا نہ کرتیں۔ غرض اس طرح ایسے جوابی اعمال اکتساب و وجود میں آ جاتے ہیں جن کے لئے کوئی ابتدائی رجحان موجود نہیں ہوتا۔ مثلاً کدو یا دیگر پرندوں کی موروثی ساخت میں کوئی ایسی بات نہیں جو ان کو ہل کے پیچھے پیچھے جانے پر آمادہ کر سکے۔ بلکہ وہ ایسا صرف اس لئے کرتے ہیں، کہ انھیں تجربہ سے معلوم ہو چکا ہے، کہ جہاں ہل جاتا ہے وہاں ان کی غذا کثرت سے ملتی ہے۔ علیٰ ہذا ایک ایسا جانور جو انسان کا شکار نہ کرتا ہو یہ معمولی حالات میں کسی آدمی کو دیکھنے یا اس کی آواز سننے سے اپنی غذا کا متوقع یا اس کے لئے پر آمادہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر اس کو پکڑ کر باندھ لیا جائے تو یہ بہت ہی جلد نہ صرف اپنی غذا کو بلکہ جو شخص کھاتا ہے

سہ ماہیادس کی کتاب "ارتقاءئے ذہن" Mind ni Evolution صفحہ ۲۷۰ جو شخص ہے لاء لکھن
کی رو عادت و جبلت "صفحہ ۲۷۰ کا۔

اس تک کو محض دیکھنے ہی سے مناسب حرکات کرنے لگتا ہے۔ ”وجن مچھلیوں کی خوراک حوض میں ڈالی جاتی ہے، جب ان کو کوئی شخص اس حوض کے قریب آتا معلوم ہوتا ہے تو فوراً سطح پر آکر اس خوراک کو جلد جلد نگھٹنے کے لئے تیار ہو جاتی ہیں۔“ اس کی بہترین مثال مندرجہ ذیل ہو سکتی ہے، جو لائڈ مارگن نے دی ہے۔ ”ایک مرغابی کا بچہ جس کے لئے ہم نے پچھاؤڑے سے کچھ کیڑے کھودے تھے۔ وہ پاس کھڑا تھا جو نہی پہلے پچھاؤڑے کی مٹی نکلی، یہ اس پر ٹوٹ پڑا اور ہر کھیلانے یا رنگنے والے کیڑے پر چونچ مارنے لگا۔ پھر اس کے بعد یہ ہوتا تھا، کہ جہاں ہم نے پچھاؤڑا ہاتھ میں لیا کہ وہ دور ہی سے دیکھ کر دوڑتا تھا۔“ اس قسم کی مثالیں بہت ہی کثرت سے ملتی ہیں اور جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ جو اشیا، اصلاً جبلتی رجحان یا تسلیق سے تعلق نہیں رکھتیں، وہ بھی اپنے انقبالی معنی کے ذریعہ (جن کا اختلاف سے اعادہ ہوتا ہے) اس رجحان کو براہِ نیچتہ کر سکتی ہیں۔

مکن ہے کہ بادی النظر میں یہ معلوم ہو کہ خالص اضطراری فعل میں بھی کچھ ایسا واقع ہوتا ہے، بعض اشخاص کے لئے گدگدی کی محض تحویف یا ڈراؤ ابھی وہی اثر رکھتا ہے جو خود گدگدی لیکن مزید تحلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں ایک اہم فرق ہے۔ جس شخص کو گدگدی کی محض تحویف سے ہنسی آ جاتی ہے اس کا عمل بالکل ویسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ اگر اس کو واقعی گدگدایا جاتا، یعنی وہ آئندہ کے واقعی مہیج کے لئے صرف تیاری ہی نہیں کرتا۔ اس کے برعکس مرغابی کا بچہ جب لائڈ مارگن کو ہاتھ میں پچھاؤڑا لئے دیکھتا تھا تو اسی وقت غیر موجود کیڑوں پر چونچیں نہیں مارنے لگتا تھا۔ بلاشبہ اس کا جبلتی رجحان اس سے براہِ نیچتہ ہو جاتا تھا، مگر یہ رجحان اپنے کو ایسی صورت میں ظاہر کرتا تھا جو عقلاً مخصوص حالات کے مطابق تھی۔ یعنی جس کے ہاتھ میں یہ بچہ پچھاؤڑا دیکھتا اس کی طرف دوڑتا تھا، تا کہ جب کیڑے نظر آئیں، تو ان کو کھائے لگے۔ غرض یہ دوڑنا حصولِ غذا کی پوری فعلیت میں تیاری کا صرف ایک قدم ہوتا تھا۔

یہاں نظریہ کے متعلق ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے۔ عام طور سے یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ جس حد تک کسی جبلی فعلیت کی تکمیل و ترمیم تجربہ کے زیر اثر ہوتی ہے، اُس حد تک یہ عقلی ہو جاتی ہے۔ مگر ساتھ ہی یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اصلاً یہ غیر عقلی ہی ہوتی ہے۔ اس خیال کے بموجب پہلے عمل میں عقل کو دخل نہیں ہو سکتا، بلکہ صرف بعد کے اعادہ و تکرار میں ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ مان لیا گیا ہے کہ مستقبل کا کوئی لحاظ پیش بینی بغیر سابقہ تجربہ کے نہیں ہو سکتی۔ اس لئے جبلی فعل جب پہلی بار واقع ہوتا ہے تو اس کو بالکل کورانہ اور غیر عاقلانہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ عقل تو اس کی مستقبل کی غایت مطلوب کا کچھ نہ کچھ وقوف ضرور ہو۔ بخلاف اس کے نتائج کے سابقہ تجربہ کے بعد کم و بیش پیش بینی ممکن ہو جاتی ہے۔ اس حالت میں جب کوئی تسوئق یا رجحان اپنے کو عمل میں لاتا ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر بالکل نہیں تو کم از کم کچھ تو یہ سابقہ نتائج ہی کے لئے عمل میں آیا ہے۔

مثلاً ایک کیرا جو ایسی جگہ انڈے دیتا ہے جہاں یہ ان میں سے کبھی بچے نکلتے ہوئے نہیں دیکھتا تو وہ ایسا یقیناً بے سمجھے ہو جیسے کرتا ہو گا۔ لیکن جو مرغی دیکھ کر بحال کر ایک مرتبہ انڈوں سے بچے نکال چکتی ہے، اس کے متعلق یہ کہنا کہ دوبارہ وہ انڈوں پر بالکل کورانہ بغیر سمجھے ہو جیسے پیشگی ہوئی ہے ذرا دشوار ہے۔ بلکہ اس صورت میں تو غالباً بچوں کا تصور مرغی کو انڈوں پر بیٹھنے کے لئے اور آمادہ کر دینا دوسری طرف مثلاً ایسے چوہے کو جو ایک مرتبہ چوہے دان سے بچ نکلا ہے، جب اس کو اپنا یہ بچنا یاد آتا ہے، تو کسی ایسی شے میں لگی ہوئی روٹی وغیرہ کے کھانے کی خواہش دب جاتی ہے، جو اس کے ذہن میں چوہے دان کی یاد تازہ کر دیتی ہے۔ لیکن اس نظریہ پر ایک سخت اعتراض یہ پڑتا ہے، کہ ہم کو اس سوال کا کوئی شافی جواب نہیں ملتا ہے کہ جب تجربہ سیکھنے کا عمل واقعی طور پر جاری ہوتا ہے اس وقت کیا ہوتا ہے؟ کیونکہ اس کی رو سے عقل صرف اس وقت وجود میں آتی ہے جبکہ جبلی فعل کا کسی نئے موقع پر اعادہ ہوتا ہے، اور تجربہ ماضی اس کے عمل تطبیق کا تعین کرتا ہے۔ لیکن ظاہر یہ ہے کہ دوسرے یا نئے موقع پر حیوان پہلے پہل سبق حاصل نہیں کرتا۔ بلکہ اس موقع پر تو وہ جو کچھ سیکھ چکا ہے اس سے استفادہ شروع کر دیتا

ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ تجربہ سے جو کچھ حاصل ہونا تھا وہ ہو چکا ہے۔ بالفاظ دیگر سیکھنے کا عمل اسی وقت پورا ہو چکا جبکہ پہلا جبلی فعل واقع ہو رہا تھا۔ اس لئے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگر تجربہ سے سبق حاصل کرنا خود ہی ایک عقلی عمل ہے، تو جبلی فعلیت جس عقل کو مستلزم ہوتی ہے وہ محض تجربہ سے سیکھنے کے بعد کا اثر نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس دعویٰ کا مطلب تو یہ ہو گا کہ عقل پہلے پہل سابقہ عقل کے نتیجہ کے طور پر پیدا ہوتی ہے۔ اب اگر ہم جبلی حرکات کے اولین عمل کی اس مخصوص صورت سے قطع نظر کریں تو اور جو کچھ ہم جانتے ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تجربہ سے سیکھنے کی شرط توجہ اور تسلسل عرض ہے، جو صحیح رجحانات و انتلافات اور لازماً اکتساب معنی وغیرہ کا باعث ہوتی ہے۔ اس لئے غالب قیاس یہی ہے کہ جبلی افعال میں بھی ایسا ہی ہوتا ہو گا۔

کہا جاسکتا ہے کہ یہ محض تمثار ایک قیاس ہے، جس کی واقعات سے تحقیق ضروری ہے۔ لیکن اس کے مقابلہ میں جو خیال پیش کیا جاتا ہے کہ جبلی فعلیت شروع میں لازماً گورا نہ ہونی چاہئے، وہ بھی تو اسی قسم کا صرف ایک قیاس ہی ہے جیسا کہ آئندہ چلکر تم کو معلوم ہو گا کہ اس کو بغیر کافی تحقیق کے یہی قرار دے لیا گیا ہے جب ہم اس قسم کے قیاسی دلائل کو چھوڑ کر حیوانات کے واقعی عمل کی طرف رجوع کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے ان میں ابتداء ہی سے عقل کا موجود ماننا زیادہ قوی شہاد پر مبنی ہے۔ میں پہلے ہی بتا چکا ہوں کہ حیوانات ابتداء ہی سے اپنے جبلی افعال میں فی الواقع ایسا طرز اختیار کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سارے عمل کو ایک ہی سلسلہ واقعات سمجھ کر اس کی طرف برابر متوجہ ہیں، اور آئندہ جو کچھ ہو گا اس کو اپنی تیاری میں گویا ابھی سے دیکھ رہے ہیں یعنی ایسا نظر آتا ہے کہ وہ کسی شے کے منتظر و متلاشی اور پیچھے ہی سے آتا رہے ہیں۔ نیز ان کی حرکات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ جو کچھ کامیابی یا ناکامی ہو رہی ہے، اس کے فرق کو گویا سمجھ رہے ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی قابل اور اک نتیجہ حاصل نہیں ہوتا تو پھر کوشش کرتے ہیں اور جس حد تک پہلی کوشش ناکام رہتی ہے اس حد تک عمل میں رد و بدل کر دیتے ہیں۔ یہ تمام خصوصیات پرندوں کے عمل میں پہلی بار گھونسل بنانے وقت بھی اسی طرح پائی جاتی ہیں جس طرح کہ دوسری بار اور ان افعال کے دوران میں بھی پائی جاتی ہیں جو کسی حیوان کی

زندگی میں صرف ایک ہی مرتبہ ہوتے ہیں۔

اب ظاہر ہے کہ جبلی عمل کو اصلاً عقلی ہی قرار دیا جاتا اگر لوگوں نے اس امر کو بدیہی نہ فرض کر رکھا ہوتا، کہ عقلی افعال کے لئے یہ ضروری ہے کہ نتائج کا پہلے ہی سے تصور ہو، اور یہ صرف گزشتہ تجربہ ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ لہذا ہم کو دیکھنا ہے کہ اس فرض کی کیا حقیقت ہے۔

۵۔ جبلت کا اندھا پن | کوئی فعل جس حد تک کہ یہ ایسے نتائج کا باعث ہوتا ہے جن کا فاعل قصد نہیں کرتا یا جو پہلے سے ذہن میں نہیں ہوتے، اس

کو کورانہ فعل یا حرکت کہتے ہیں۔ ایک معنی کر کے تمام افعال خواہ وہ انسانی ہوں یا حیوانی غیر متوقع نتائج رکھتے ہیں۔ اس لئے ایک حد تک یہ سب کورانہ ہوتے ہیں۔ لیکن بعض نتائج کی پیش بینی سے قاصر رہنا دیگر نتائج کی پیش بینی کے کلیتہً منافی نہیں ہوتا۔ اس لئے جب تک خاص وجوہ نہ موجود ہوں ایک شے میں اندھے پن کو دوسری شے کے لئے شہادت نہیں قرار دیا جاسکتا۔ ہم کو یہ فرض نہ کر لینا چاہئے کہ چونکہ گھوٹلا بناتے وقت اندھوں کا دینا اور آئندہ نسل کی پرورش کرنا پرندوں کے پیش نظر نہیں ہوتا، اس لئے وہ سرے سے کوئی مقصد ہی نہیں رکھتے۔ ممکن ہے کہ کوئی قریبی غایت ان کے پیش نظر رہتی ہو، اگرچہ نسبتاً ان بعید نتائج سے لاعلم اور اندھے ہوں، جو دیکھنے والے کو ان کے افعال کی غایات معلوم ہوتے ہیں۔

یہاں ہم کو جس خاص سوال سے بحث ہے، وہ یہ ہے کہ کیا حیوانات اس قسم کی قریبی غایات کو بھی پیش نظر رکھ سکتے ہیں۔ جن کے مماثل کا کہ انکو اپنے کسی سابقہ عمل سے تجربہ نہ ہو لیا ہو؟ سب سے پہلے تو یہ امر ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ جبلی فعل کے اولیں وقوع پر بھی تجربہ سابق کا اثر ایک قلم منقود نہیں ہوتا۔ بقول ڈاکٹر مارٹن کہ ”مجھے تو اس امر کا یقین ہے مرغی کے بچہ کو پہلی مرتبہ چونچ مارتے وقت اور لپٹا کے بچہ کو پہلے پہل تیرتے وقت، اپنے اس طریق عمل کا خفیف سا شعور ضرور ہوتا ہے جس کو وہ عنقریب اختیار کرنے والا ہے، گو اس میں شک نہیں کہ یہ شعور بہت ہی خفیف و مبہم ہوتا ہے۔ اس یقین کی وجہ یہ ہے کہ کسی عضوی مخلوق سے کبھی کوئی ایسی نئی حرکت سرزد نہیں ہو سکتی جس میں کچھ ایسی حرکات

شامل نہ ہوں جو پہلے اس سے ظاہر ہو چکی ہیں۔ مثلاً مرغی کا بچہ جب پہلی مرتبہ چوہنج مارنے کی کوشش کرتا ہے، تو اس کے جن عضلات کا اس وقت عمل ضروری ہوتا ہے ان میں سے اکثر ایسے ہوتے ہیں جو پہلے مڑ چکے ہونگے۔ لہذا اس کو پہلے پہل چوہنج مارنے وقت جو احساس فعلیت ہوتا ہے وہ بالکل نیا نہیں ہوتا۔ یہ فعلیت اسی طرح گزشتہ تجربات سے تعلق رکھتی ہے جس طرح ہمارا تجربہ سابق تجربات سے تعلق رکھتا ہے۔ اور نتائج کا نہایت ہی مبہم وقوف جس کا سابقہ احساسات فعلیت کے ساتھ اختلاف ہوتا ہے، مرغی کے بچہ کے ذہن میں چوہنج مارنے سے قبل اس کے نتیجہ کا ایک موہوم سا وقوف پیدا کر دیتا ہے۔

جہلی فعل کے اولین عمل میں گزشتہ تجربہ کا جو ممکن اثر ہو سکتا ہے، اس کے متعلق ڈاکٹر مارٹنس نے جو دعویٰ کیا ہے، وہ بہت زیادہ نہیں بلکہ بہت کم معلوم ہوتا ہے۔ بلاشبہ بہت سی صورتوں میں نتائج کا نہایت ہی موہوم وقوف ہو گا۔ مگر بعض حالتوں میں بہت ہی واضح بلکہ بالکل ہی واضح ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایک چڑیا پہلے پہل شکرے کو دیکھ کر بھاگنے اور چھپنے کی جو حرکات کرتی ہے، یہ ایسی ہو سکتی ہیں جن کو یہ اکثر کر چکی ہے اور اس لئے ان کے محسوس نتائج کا اس کو پورا اندازہ ہو گا۔ یا اس ہمہ شکرے کے اول مرتبہ نظر آنے پر جو مخصوص حرکات سرزد ہوتی ہیں، وہ بعینہ تجربہ ماضی پر مبنی نہیں ہوتیں بلکہ ان کا عمل خلقی طور پر ہوتا ہے۔ لہذا اس معنی کر کے یہ جبلت کا اولین اظہار ہے۔ کیونکہ اس خاص طرز عمل کا اس خاص موقع پر ظہور اس وجہ سے نہیں ہوا ہے کہ گزشتہ زمانہ میں بعینہ ایسے ہی مواقع پر ایسی ہی حرکات ہوتی رہی ہیں۔ اس لئے اس کی جہلی نوعیت اس قسم کی حرکات کے سابقہ وقوع کے تابع نہیں، کیونکہ گزشتہ زمانہ میں اس قسم کی جو حرکات ہوئیں وہ شکرے کی عدم موجودگی کی صورتیں تھیں۔ نیز اس سوال سے بھی یہاں کوئی تعلق نہیں، کہ خود ان حرکات کے کرنے کی قابلیت کس حد تک جہلی یا اکتسابی ہے۔

جن حالات میں کہ تنہا رہنے والی بھڑیاں اپنے گھروں کا سوراخ آخری طور پر بند کر لیتی ہیں، وہ بھی زیادہ تر اسی نوعیت کے معلوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ انکو گزشتہ زمانہ میں اس قسم کا تجربہ غالباً ہو چکتا ہے کہ سوراخ کو بند کرنے کے لئے کس قسم کے

طرز عمل کی ضرورت ہوتی ہے اور کہا جاسکتا ہے کہ اس کو بند کرنا یہ جانتی ہیں۔ باقی جس شے کی ایک خاص جبلت کے ذریعہ سے توجیہ کرنی پڑتی ہے، وہ یہ ہے کہ اس نوع کی بھڑپیں خاص حالات کے اندر ہمیشہ اس سو راخ کو بند کر دیا کرتی ہیں، اور ان کا یہ فعل بعینہ اسی طرح کے گزشتہ تجربہ کے تابع نہیں ہوتا۔

بس معلوم ہوا، کہ بجز بالکل ہی ابتدائی جبلی افعال کے باقی سب میں گزشتہ تجربہ کا ایک جز ضرور شریک عمل ہوتا ہے۔ اور بعض صورتوں میں تو یہ جز بہت ہی اہم ہوتا ہے، جس سے قوی نتائج کی بالکل واضح طور پر پیش بینی ہو سکتی ہے۔ لیکن باایں ہمہ تمام واقعات متعلقہ کی اس سے پوری توجیہ نہیں ہوتی۔ اگر عقل کو تمام تر نتائج کے سابقہ تجربات ہی پر مبنی قرار دیا جائے تو پھر ہر حال میں عقل کی مقدار سابقہ تیاری کی اضافی مقدار کے متناسب ہونی چاہئے لیکن ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوتا۔ پرندوں سے گھونسلہ بنانے میں انتخابی توجہ، تسلسل توجہ اور کوششوں میں (تغیر کے ساتھ) جس استقلال کا اظہار ہوتا ہے، اس کی نتائج کے سابقہ تجربہ سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس عمل میں اس کا نہایت ہی معمولی حصہ شریک ہوتا ہے، باقی کچھ ہی اور توجہ جس شے سے متعلق ہوتی ہے وہ خاص خاص حرکات اور ان کے تعلقات و تطابقات کا ایک مکمل نظام ہوتا ہے، نہ کہ اس نظام کے محض ایسے اجزا جو پہلے الگ الگ یا دیگر لواحق کے ساتھ واقع ہو چکے ہوں۔ علاوہ ازیں ڈاکٹر مارٹس کا جو مفروضہ ہے اسی سے بذات خود ہماری اصلی مشکل حل نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اگر عقل تمام تر سابقہ تجربات کی بنا پر وجود میں آتی ہے، تو ہمارے پاس ان ابتدائی اعمال کی کوئی تشفی بخش توجیہ نہیں ہے جن سے کہ کوئی سبق بالکل پہلے پہل حاصل ہوتا ہے۔ لہذا مجبوراً ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ جبلی افعال اس طرح کی عقلی نوعیت رکھتے ہیں جس کی توجیہ محض سابقہ تجربہ سے نہیں ہو سکتی لیکن ایسا ہونا کیونکر ممکن ہے؟ اس سوال کا جواب دینے میں پہلے ہم کو اس عقل کے کم و کیف کا تعین کرنا چاہئے جس کو زیر بحث صورت حالات تسلیم کر لینے پر مجبور کرتی ہے۔ یہ مان لینا کافی معلوم ہوتا کہ (۱) انتخابی و انتظامی توجہ پیچیدہ و تغیر پذیر حسی مجموعوں کے ذریعہ سے حرکی فعلیت کو ممکن کر دیتی ہے (۲) اور اضافی کامیابی و ناکامی کی تیز سے تغیر سی کے ساتھ استقلال کا باعث ہوتی ہے

انتخابی توجہ دیکھیں یا غرض پر مبنی ہوتی ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ غرض کا تعین خلقی طور پر ہوتا ہے جس کو سابقہ تجربہ سے کوئی تعلق نہیں۔ مثلاً یہ خلقی میلان ہی ہے کہ شکر صرف چھوٹے چھوٹے پرندوں اور ان کی حرکات ہی سے دیکھی رکھتا ہے، اور گائے گھوڑے یا بچھو لوں وغیرہ سے کوئی تعرض نہیں کرتا۔ یہ دیکھی یا غرض جہلی تحریک پر مع اس کی نوا کے تاثر و جذبہ باقی ہیجان کے مشتمل ہوتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ تسویق بذات خود اس معنی میں طلب ہوتی ہے کہ اس کی ایک غایت ہوتی ہو جس کے حاصل کرنیکی حیوان خود کو کشش کرتا ہو۔ اس کا انحصار توجہ کی متوقع حالت کی نوعیت اور شرائط پر ہے۔ یہ توجہ جس انتظار و جستجو کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے اگر وہ آئندہ کے متعلق کسی ایسی واضح توقع کو مستلزم ہے جو اسی طرح کے صرف سابقہ تجربہ سے ماخوذ ہو سکتی ہے تو ظاہر ہے کہ سابقہ تجربہ کے بغیر جہلی تسویق کلیتہً کورانہ ہوگی۔ لیکن ایسا فرض کرنے کی کوئی کافی وجہ نہیں ملتی۔ ممکن ہے کہ ذہن کی متوقع حالت محض واقعی صورت حال کے مزید نشو و نما کے انتظار پر مشتمل ہو جس میں اس نشو و نما کی مخصوص نوعیت کا کوئی تصور نہ داخل ہو۔ اس کے لئے صرف اس امر کا وقوف فرض کرنا پڑتا ہے کہ موجودہ حالت تغیر پذیر ہے۔ یعنی یہ محض ہے نہیں بلکہ مورہی ہے۔ مستقبل کا ایسا حقیقی ابتدائی خیال بالکل غیر متعین نہیں ہوتا۔ یہ اس حد تک مخصوص و متعین ہے کہ ایک مخصوص صورت حال کے مزید نشو و نما سے تعلق رکھتا ہے (خصوصاً اس کے بعض منتخب اجزاء سے) اور اس حد تک یہ مبہم ہوتا ہے کہ واقعہ ہونے والے تغیرات کی خاص نوعیت کا کوئی تصور نہیں ہوتا۔ اس میں اہم بات صرف یہ ہے کہ صورت حال کو تغیر پذیر سمجھا جاتا ہے جو طلب کو ممکن کر دینے کے لئے کافی ہے۔ کیونکہ جب موجودہ حالت تغیر پذیر سمجھی جاتی ہے، تو ممکن ہے طبیعت اس کا اس طرح پر تغیر چاہے جس سے کہ محسوس تسویق کی نشانی ہو سکے۔

لہذا معلوم ہوا کہ اس طرح جہلی فعل اپنے اولیں وقوع میں محض کورانہ یعنی نہیں بلکہ ایک ادنیٰ قسم کی طلب یا فعلی میلان ہوتا ہے، جو ایک ایسی غایت کی طرف راجع ہوتا ہے جو خود حیوان کے لئے واقعاً غایت ہوتا ہے، نہ یہ کہ محض دوسروں

کو غایت معلوم ہوتا ہو۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ ابتداءً حیوان کو اُن خاص وسائل کا کوئی تصور نہیں ہوتا جس سے کہ اس کی غایت حاصل ہو سکتی ہے، اور نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ حاصل ہونے کے بعد اس غایت کی مخصوص صورت کیا ہوگی۔ اس قسم کی متعین پیش بینی صرف نتائج کے تجربہ سے پیدا ہو سکتی ہے۔ اور جبلت حیوانی کی بہترین صورتوں میں یہ ضروری تجربات پہلے پہل ان حرکات سے حاصل ہو جاتے ہیں، جن کے لئے نظام عصبی کی موروثی ساخت موزوں ہوتی ہے۔ اس طرح قدرت حیوانات کو وہ لوازم پہلے ہی سے عطا کر دیتی ہے، جن سے ان کی تجربی تعلیم شروع ہوتی ہے۔

اب مذکورہ بالا بحث کی روشنی میں اضافی کامیابی و ناکامی کی اس جہلی فہم و تمیز کی توجیہ کچھ دشوار نہیں، جس کا اظہار کوئی حیوان اپنی کوششوں کو بدل بدل کر کرتا ہے۔ اس عام اصول کی یہاں ہمارے پاس صرف ایک مثال ہے کہ حصول غایا میں ہن اس امر کو کہ وہ درحقیقت کیا چاہتا ہے اور کیا نہیں چاہتا، کم و بیش واقعی آزمائش و تجربہ سے سیکھتا ہے۔ جہلی تسویق اپنی تشفی کے لئے ایسے طرز عمل کی مقتضی ہوتی ہے، جو بتدریج خاص محسوس نتائج تک پہنچاتا ہے لیکن اس تدریجی عمل کے کسی حصہ کا یہ اثر بھی ہو سکتا ہے کہ خلقی غرض کی تشفی نہ ہو۔ ایسی حالت میں یہ محسوس اثر عدم تشفی کا مرکز بن جاتا ہے اور بار بار یہ کوشش کی جاتی ہے کہ اس کے بجائے کوئی اور نتیجہ حاصل ہو۔ مثلاً تنہا رہنے والی بھڑوا اپنے سوراخ میں مگڑیوں کو شکار کر کے جمع کرتی ہے، اس کو اکثر ان مگڑیوں کو سوراخ سے گزارنے میں وقت ہوتی ہے، جو بار بار اور مختلف طریقوں سے کوشش کرنے کا باعث ہوتی ہے۔ ایک مثال میں ایسا دیکھا گیا کہ بھڑا اپنے سوراخ کے دروازہ سے نو مگڑی کو لے گئی ہے مگر یہ اندر جا کر پھنس گئی۔ کچھ دیر تک تو یہ اس کو اُسی حالت میں اندر لے جانے کی کوشش کرتی رہی، مگر اس میں جب کامیابی نہ ہوئی تو وہ اس کو باہر نکال لائی، اور ٹانگوں کو بہت زور سے دبا کر پھر کوشش کی۔ تاہم ابھی یہ سوراخ میں جاتے کے قابل نہ ہوئی مگر بالآخر اس کو پھر اور کھینچ کر وہ اندر لے جانے میں کامیاب ہو ہی گئی۔

۶ جبلت کی نفسی حیثیت | جہلی عمل دراصل عقلی شعور سے مشروط ہے۔ اب ہم کو اس سوال

پر غور کرنا ہے کہ یہ نفسی حرکات جس حد تک جبلت کا جز ہوتا ہے، اور کس حد تک یہ اظہار جبلت کی شرط ہے۔ اس میں شک نہیں کہ توجہ و جذبہ اور تجربہ سے سیکھنے کی عام قابلیت بذات خود جبلتی نہیں ہوتی۔ کیونکہ اگر ایسا دعویٰ کیا جائے تو لفظ ”جبلت“ سے اس کے سارے امتیازی معنی سلب ہو جائیں گے۔ جبلت سے جو کچھ سمجھا جاتا ہے وہ یہ واقعہ ہے کہ خاص حالات کے اندر ایک خاص سلسلہ حرکات چونکہ سابقہ تجربہ کے بغیر عمل میں آتا ہے اس لئے اس کو نظام عصبی کی خلقی ساخت سے منسوب کرنا پڑتا ہے۔ بعض صورتوں میں صحیح یا مناسب حرکات کی خود قابلیت کم و بیش بالکل خلقی ہوتی ہے۔ اور بعض میں یہ قابلیت کم و بیش گزشتہ حرکی عمل کے دوران میں حاصل ہو سکتی ہے۔ لیکن کسی مخصوص جزئی حالت میں جب ان کا ظہور ہوتا ہے، تو وہ جبلتی ہی ہوتا ہے، کیونکہ بعینہ اس حالت کا پتہ سابقہ تجربات میں نہیں ملتا۔

یہی اصول نفسی احوال اعمال پر بھی صادق آتا ہے یعنی محض دلچسپی اور توجہ کی عام قابلیت جبلتی نہیں ہوتی لیکن جہاں ہم کسی حیوان کو کسی ایسی خاص جزئی سے کے متعلق جذبات سے متہیج، یا اس کی طرف متوجہ پالتے ہیں، جس سے گزشتہ زمانہ میں اس کو کوئی نفع یا نقصان نہ پہنچا ہو اور نہ اس وقت پہنچ رہا ہو تو اس قسم کی دلچسپی و توجہ کو صحیح معنی میں جبلتی ہی کہہ سکتے ہیں، کیونکہ دیگر اشیاء کے بجائے صرف اس خاص شے کی موجودگی میں اس کا ظاہر ہونا محض خلقی رجحان ہی کا نتیجہ ہے۔ چنانچہ بلی کا بچہ جب سامنے کی اور چیزوں کو چھوڑ کر اونی دھاگے کے پلٹے ہوئے گولے سے دلچسپی لیتا ہے، یا جب کوئی جانور اپنے ایسے قدرتی دشمن کو دیکھ کر خوف یا غصہ کا اظہار کرتا ہے، جس کو پہلے کبھی نہ دیکھا ہو تو یہ جبلت ہی ہوتی ہے۔ بعض خلقی دلچسپیاں صرف خارجی ہی چیزوں سے نہیں بلکہ عضوی حسوں سے بھی مشروط ہوتی ہیں (مثلاً بھوک یا جنسی رجحان) اور جب تک یہ حسیں موجود نہیں ہوتیں ان کا اظہار نہیں ہوتا۔ چنانچہ پرندے صرف موسم بہار میں اپنے آشیائے بناتے ہیں، جب کہ ان پر جنسی احساس کا غلبہ ہوتا ہے۔

تجربہ سے سبق حاصل کرنے کی قابلیت کو بھی جبلتی سمجھنا چاہئے، کیونکہ بعض تجربات سے سبق حاصل کرنا اور بعض سے نہ کرنا یہ خلقی ہی رجحانات پر مبنی ہو سکتا ہے۔ بالعموم جن چیزوں میں حیوان کو جبلتی دلچسپی ہوتی ہے ان کو یہ بہت سرعت و صحت

کے ساتھ حاصل کر لیتا ہے۔ کتے اور بلیاں اپنی طبعی افعال مثلاً شکار کرنے اور لڑنے کو بہ نسبت اُن غیر طبعی کرشموں کے جن کی ان کو تماشے کی غرض سے مشق کرائی جاتی ہے، بہت زیادہ ترقی دے سکتے ہیں۔

اس چیز کی اہمیت مختلف انواع حیوانات میں مختلف ہوتی ہے۔ جس قدر کہ انکا خلقی عمل شروع سے ان کے حالات زندگی کے زیادہ مطابق ہوتا ہے، اسی قدر تجربہ کے ذریعہ اس میں مزید تغیر کی کم ضرورت ہوتی ہے، اور جس قدر کہ انکا خلقی عمل ان کے حالات زندگی کے کم مطابق ہوتا ہے، اسی قدر تجربہ کے ذریعہ اس میں تغیر کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے۔ بالعموم جتنا ہم حیوانی زندگی کے ادنیٰ مراتب کی طرف جاتے ہیں اتنا ہی تجربہ سے سیکھنے کا دائرہ تنگ ہوتا جاتا ہے۔ اور جتنا اعلیٰ کی طرف بڑھتے ہیں اتنا بی عمل کامیڈان وسیع ہوتا جاتا ہے۔ چنانچہ حشرات الارض تجربہ سے نسبتاً بہت ہی کم سیکھتے ہیں، کیونکہ انکی جبلی حرکات ان کی زندگی کے خاص حالات و ضروریات کے پہلے ہی سے مطابق ہوتی ہیں۔ بخلاف اس کے کتوں اور بندروں کا جبلی عمل اپنی اصلی حالت میں ان کی احتیاجات کے پوری طرح مطابق نہیں ہوتا۔ اس لئے ان کو تجربی فعلیت سے بہت کچھ حاصل کرنا پڑتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ مفید تجربات سے سبق حاصل کرنے کی جو قابلیت ان میں پائی جاتی ہے، وہ ان کے خلقی مواہب کا نسبتاً زیادہ حصہ ہوتی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ بعض چیزوں میں تجربہ سے سبق آموزی کی خاص قابلیت ایک حد تک بندھے ہوئے خلقی اغراض کے تابع ہوتی ہے۔ لیکن یہ بھی قوت ماسکہ کی ایک خاص صلاحیت کو مستلزم ہوتی ہے، جو جبلی افعال سے وابستہ خاص خاص تجربات کو محفوظ رکھتی ہے۔

۷۔ انسانی جبلت | اس امر کا انحصار کہ انسان میں جبلت کس حد تک موجود ہے، لفظ ”جبلت“ کی تعریف پر ہے حیوانی افعال میں ہم ایسے مختلف

خلقی اجزاء کو معلوم کر چکے ہیں جو سب کی سب جبلی کردار کی ساخت میں داخل ہو سکتے ہیں۔ لیکن ان میں سے بعض کا وجود تو واضح طور پر ہوتا ہے اور بعض بالکل یا تقریباً بالکل مفقود ہوتے ہیں۔ اس مسئلہ بحث طلب ہو جاتا ہے کہ کن اجزاء کو ہم اصلی و حقیقی کہیں

اور کن کو غیر اصلی قرار دیں۔

حیوانات میں اکثر بطور مواہب جبلی کے ایسی مخصوص اور پیچیدہ حرکات کی قابلیت ہوتی ہے، جنکی انکو پہلے سے مشق نہیں ہوتی یا بہت کم ہی ہوتی ہے۔ بالعموم یہ حرکات اس طرح انجام پاتی ہیں کہ شروع ہی سے ان کا مفید ہونا کافی طور پر یقینی و متعین ہوتا ہے مثلاً ابابیل جب پہلے پہل اپنے آشیانہ سے اڑتی ہے، تو وہ اس کی یہ اڑان ایسی ضرور ہوتی ہے جو اس کو گرنے سے محفوظ رکھتی، اور ہلاکت سے بچاتی ہے، گویا اور بعض دیگر پرندوں کی پہلی اڑان تو اور بھی زیادہ مشاق پرندوں کی اڑان کے مشابہ ہوتی ہے اب اگر انسان کے جبلی مواہب کا اس قسم کے حرکی میلانات سے مقابلہ کیا جائے جو پہلے ہی درست ہوتے ہیں تو ایسے بہت ہی کم معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً آدمی کے بچہ کو چلنا زیادہ تر کوشش و ناکامی کے ایک طویل عمل کے بعد آتا ہے۔ باقی اس کا جو جز اصلی ہوتا ہے، وہ صرف اتنا ہے کہ جب بچہ کو اس طرح کھڑا کر کے چلانا چاہتے ہیں کہ اس کے پاؤں زمین سے لگے ہوں تو اس کی ٹانگیں یکے بعد دیگرے حرکت کرتی ہیں۔ اسی طرح بچہ کے منہ میں اگر کوئی شے رکھ دی جائے تو اس کو کاٹنا کسی شے کا پکڑ کے اپنے منہ تک لیجانا گھٹنوں چلنا، یا معنی آواز میں نکالنا، جذبات کا روکنے، ہنسنے، منہ بنانے وغیرہ سے ظاہر کرنا بھی خلقی ہی رجحانات پر مبنی ہوتا ہے۔ مگر بس انہیں چند چیزوں پر ان حرکات کی فہرست تقریباً ختم ہو جاتی ہے جو انسان میں اس طرح تعین کے ساتھ خلقی طور پر موجود ہوتی ہیں کہ شروع ہی سے ابابیل کی اڑان کی طرح اس کے لئے کارآمد ہو سکیں۔

بجلاف اس کے اگر ہم حرکات کی متعین صورت کو نہیں بلکہ محض ان خلقی رجحانات کو جبلت تصور کریں، جو خاص حالات میں، خاص طریق عمل کا باعث ہوتے ہیں، تو انسانی جبلت کا دائرہ بہت زیادہ وسیع ہو جاتا ہے۔ مثلاً بھاگنے اور چھپنے کی حرکات زیادہ تر اکتسابی ہوتی ہیں، مگر کسی ڈراؤنی شے کو دیکھ کر بھاگنے یا چھپنے کا رجحان تمام تر تجربہ ہی پر گزرتا نہیں ہوتا۔ بلکہ جس وقت سے بچہ دوڑنے کے قابل ہو جاتا ہے اسی وقت سے اس کا خوف بھاگنے اور چھپنے کی صورت میں ظاہر ہونے لگتا ہے۔ اور بار بار بڑی عمر کے لوگوں میں بھی، جو تاریک راتوں

کے کسی عجیب و غریب شور یا بادلوں کی سخت گرج سے بستر میں اپنا منہ چمپا لیا کرتے ہیں، (جو کوئی معقول تحفظ نہیں ہوتا) ان میں بھی یہی میلان عمل کرتا ہے۔

پھر خاص حالات کے اندر متعین حرکات کے لئے جو اصلی رجحانات پائے جاتے ہیں ان کو بھی ہم غیر ضروری سمجھ کر نظر انداز کر دیں اور جہاں کہیں مخصوص خلقی پچھی و توجہ اور ایک چیز کے مقابلہ میں دوسری کے لئے تجربہ سے سبق آموزی کی قابلیت پائی جائے اس کو حیل سے تعبیر کریں تو ظاہر ہے کہ انسان کے جبلی مواہب حیوانا سے کہیں زیادہ پیچیدہ و متنوع ہوتے ہیں۔ انسانی ذہن کی ساری ترقی کی بنیاد اسی قسم کے خلقی رجحانات ہیں، جن کے بغیر ان کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

مگر اس واقعہ پر دو باتوں کی وجہ سے پردہ پڑ جاتا ہے۔ اول تو انسان میں خلقی جز اپنی اکتسابی ترقی کی بنا پر حیوانات کی بنسبت بہت زیادہ تبدیل و تغیر ہو جاتا ہے دوسرے یہ کہ انسان کے خلقی مواہب مختلف افراد میں بہت زیادہ مختلف ہوتے ہیں۔

پیدائشی دچھی اور تجربہ سے استفادہ کی سب سے زیادہ نمایاں مثالیں غیر معمولی ذہانت کے لوگ ہیں اور خصوصاً وہ جن کو ہم مجتہدانہ دل و دماغ والا کہتے ہیں۔ اگر موزارٹ تین سال کی عمر میں نہایت ہی ادنیٰ مشق کے بعد پیانو بجالینے کے بجائے بغیر کسی قسم کی مشق کے کوئی راگ نکال لیتا، تو یہ ویسی ہی جبلی قابلیت ہوتی، جیسی کہ چڑیا کے بچہ سے اس کی پہلی اڑان میں ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن اتنی خفیف مشق سے پیانو بجالینا بھی مخصوص خلقی قابلیت ہی پر مبنی تھا جس کو اگر ہم چاہیں تو جبلت کہہ سکتے ہیں۔ اپنے ذہن کے پیدائشی رجحان کی بنا پر، اس کو موسیقی کے ساتھ بے انتہا دچھی تھی اور وہ اسکو نہایت ہی غیر معمولی سرعت و صحت کے ساتھ تجربہ سے سیکھ سکتا تھا۔ یہی حال ریاضی میں نیوٹن کا نام تاریخ طبعی میں ڈارون کا اور نقاشی میں گیارٹو کا تھا۔ اسی قسم کی مخصوص صلاحیتیں عموماً معمولی اشخاص میں بھی ہوتی ہیں، اگرچہ مقابلہ یہ بہت ہی ادنیٰ ہوتی ہیں۔ بعض لڑکوں کے لئے ریاضی پانی ہوتی ہے لیکن بعضوں کا یہ حال ہوتا ہے، کہ پہاڑوں سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔

اب اس قسم کے میلانات میں سے جو افراد کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ ساری

نوع انسانیں عام طور پر پائے جاتے ہیں، ہم پہلے ان کو لیتے ہیں جن کا عمل زیادہ تر بچپن کے زمانہ میں ہوتا ہے، اور جو ایسی قوتوں کے حصول میں معین ہوتے ہیں جو معمولاً تمام آدمیوں میں پائی جاتی ہیں۔ ہر معمولی بچہ کو فعلی تجربہ کے کم و بیش طویل عمل کے ذریعہ کھڑا ہونا، دوڑنا، چلنا، چڑھنا، پکڑنا، پھینکنا، اور اپنے گرد و پیش کے لوگوں کی سی با معنی آوازیں نکالنا وغیرہ سیکھنا پڑتا ہے، ان افعال کے لئے بچے ایسے خلقی رجحانات نہیں رکھتے جو شروع ہی سے متعین و صحیح حرکات کا باعث ہوں۔ البتہ جب ان افعال کے اکتساب کا زمانہ آتا ہے تو بچے ان سے خاص دلچسپی ظاہر کرنے لگتے ہیں جس کا پتہ ان کی مسلسل توجہ اور مختلف کوششوں سے چلتا ہے۔ اور تجربہ سے سیکھنے کی ان میں خاص صلاحیت و آمادگی نظر آتی ہے۔

باقی وہ خلقی رجحانات اور قابلیتیں جو بچپن کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ بااختلاف مراتب تمام انسانوں کی ذہنی زندگی میں پائی جاتی ہیں، ان کے متعلق اس امر کی ضرورت ہے کہ ذرا زیادہ دقت نظر سے تحقیق و تحلیل کی جائے۔ میگڈوگل نے ان کی مندرجہ ذیل فہرست دی ہے۔ (۱) جلی خوف، مثلاً تاریکی سنائے اور بعض خاص اصوات و مناظر وغیرہ کی دہشت۔ بعض آدمی تو تمام عمر کتے کے بھوکنے سے ڈرتے رہتے ہیں۔ اور جب کبھی کوئی کتا ان کے پیچھے بھونکتا ہوا دوڑتا ہے تو اگرچہ انہیں کتے نے کبھی ایذا نہ پہنچائی ہو، اور اس کا بھی یقین ہو کہ اس وقت بھی کسی قسم کا گزندہ پہنچیکا پھر بھی خوف کی ایک جھلک سی ضرور محسوس کرتے ہیں۔ (۲) جلی کراہیت جس کے ساتھ ایک خاص قسم کا جذبہ نفرت بھی ملا ہوتا ہے، مثلاً گجگج چیزوں سے جو کراہیت ہوتی ہے۔ (۳) لڑکاپن کی جبلت جس کے ساتھ غصہ کا ایک خاص جذبہ ہوتا ہے۔ اکثر چھوٹے بچے، بلا کسی سابقہ واقعہ یا مثال کو دیکھے ہوئے جو شخص ان کو غصہ دلا دیتا ہے اسکو کاٹ کھانے کو دوڑتے ہیں.... جب بچہ بڑا ہو جاتا ہے۔ اور دفع مزاحمت کے ذرائع زیادہ شائستہ و پچیدہ ہو جاتے ہیں اور جب تک آدمی بہت زیادہ برائیگشت نہ ہو، یہ جبلت اپنے کو اس ان گریہ طریقہ سے ظاہر نہیں کرتی، بلکہ قوت عمل میں زیادتی کا موجب ہوتی

ہے۔ (۴) فرد تنی اور تحکیم یا خود نمائی کی جبلتیں جن کے ساتھ انقیاد اور ترفع کے جذبات ہوتے ہیں۔ اس تحت میں تصنع، دکھاوا، انجالت، شرم و خفت وغیرہ کے میلانات داخل ہیں جو کم سن بچوں اور سن رسیدہ اشخاص سب میں ہوتے ہیں۔ (۵) ماں باپ کی شفقت اور عام رحمہ لی کی جبلت جس میں اس غصے و ناگواری کو شامل کیا جاسکتا ہے جو بچوں یا بیکس اور نادان کی تکلیف یا ان پر ظلم و زیادتی دیکھ کر پیدا ہوتی ہے۔ (۶) جنسی جبلت جس میں لمسی احساس اور نسوانی حیا و حجاب وغیرہ شامل ہے۔ (۷) گروہ بندی یا مل کر رہنے کی جبلت۔ جو بہ لحاظ اس کے بہت اہم ہے کہ ان پیچیدہ جذبات و عواطف کے لئے راستہ صاف کرتی ہے جو اجتماعی تعلقات سے وابستہ ہیں۔ اس جبلت کی اصل بھینسوں کے ساتھ کی جستجو اور ان سے علمیگی کی وحشت و بے چینی، نیز گلہ یا گروہ کے خطرہ و ضرر کو اپنا خطرہ و ضرر سمجھنا، معلوم ہوتی ہے۔ (۸) جبلت حصول، جوان پیچیدہ تسویقات و جذبات کا باعث ہوتی ہے جن کا تعلق قبضہ و ملک سے ہے۔ ابتدائی صورت میں یہ جبلت تسویق ذخیرہ اندوزی کے مائل ہوتی ہے جو اکثر حیوانات میں پائی جاتی ہے، مثلاً اعداد شمار پر مبنی تحقیق سے معلوم ہوتا ہے، کہ بہت کم بچے ایسے ہوتے ہیں جو کسی نہ کسی قسم کی ایسی چیزوں کا ذخیرہ بڑے ہوتے تاک نہ کرتے رہے ہوں جن کی عمر کوئی خاص غایت نہیں ہوتی۔“

خلقی میلانات کی اس فہرست پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ یہ سب کم و بیش عام طور سے پائے جاتے ہیں، بائیں ہمہ ان میں سے بعض دوسروں کی نسبت بہت زیادہ عام ہیں۔ مثلاً جنسی جبلت۔ نیز تجربہ کے اثر سے قطع نظر کرنے پر بھی یہ مختلف افراد میں صورت و قوت دونوں لحاظ سے بہت اختلاف رکھتے ہیں۔ مثلاً عاشق ہو جانا ایک جلی شے ہے لیکن سب کا عشق شدت وغیرہ میں یکساں نہیں ہوتا اور نہ سب ایک ہی قسم کے اشخاص پر عاشق ہوتے ہیں۔

آخر میں ہم کو اس امر کا تصفیہ کرنا ہے کہ آیا لفظ جبلت کو اس وسیع مفہوم میں لیا جائے یا صرف ایسی حالتوں تک محدود رکھنا چاہئے جن میں ایک طلبی میلان کا خلقی طور پر کسی مناسب اور خاص قسم کی تعین حرکی فعلیت سے تعلق ہوتا ہے

دونوں پہلوؤں کے متعلق کچھ نہ کچھ کہا جاسکتا ہے لیکن اس امر کا لحاظ کر کے کہ حال کے مستند علمائے نفسیات مثلاً پروفیسر جیمس اور میگڈوگل (جو اس موضوع کو حیاتیاتی نہیں بلکہ نفسیاتی پہلو سے دیکھتے ہیں) پہلی ہی صورت کی طرف گئے ہیں، اور چو زبان کے عام استعمال کے بھی مطابق ہے۔ یہی بہتر معلوم ہوتا ہے کہ وسیع تر معنی کو ترجیح دیجائے۔

(۲)

باب

عمل اور اک اور تجربہ

۱۔ عمل اور اک کا مقابلہ مستقل سلاسل تصور سے
جملی افعال سے بحث کرتے وقت عمل اور اک کی عام نوعیت اور پوری طرح بیان کی جا چکی ہے۔ یہ عمل اس حد تک عقلی ہوتا ہے کہ اس میں توجہ، طلب غایات، کامیابی و ناکامی کی تمیز، تبدیل کوشش کے ساتھ استقلال اور تجربہ سے سیکھنا داخل ہوتا ہے

لیکن خالص اور اک عقل محض اس حرکی فعلیت کی رہنمائی و انضباط سے تعلق رکھتی ہے، جو کسی موجودہ صورت حال اور اس کے اکتسابی معنی سے متعلق ہوتی ہے۔ یہ اکتسابی معنی ان فہمی تصورات سے پیدا ہوتے ہیں جو واقعی حسوں سے غیر منفک طور پر وابستہ ہوتے ہیں۔ اس لئے اور اک شعور کو، گزشتہ، آئندہ یا غیر موجود چیزوں سے کوئی واسطہ نہیں ہو سکتا، بجز اس کے کہ یہ چیزیں موجودہ صورت حال سے کوئی نہ کوئی تعلق رکھتی ہوں۔ طلب غایات میں یہ شعور ہمیشہ ایک موجودہ صورت حال سے دوسری اور دوسری سے تیسری کی طرف تدریج ایک ایک قدم آگے بڑھتا ہے، یہاں تک کہ بالآخر مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ یہ ایک لحاظ سے بالکل واقعی و خارجی حرکت کی سی حیثیت رکھتا ہے یعنی جس طرح مثلاً چلنے کی حرکت میں ہم درمیانی مقامات سے گزرے بغیر اپنے کو ایک جگہ سے دوسری جگہ نہیں پہنچا سکتے، اسی طرح عمل اور اک میں ہمارا خیال حال کے درمیانی مدارج طے کئے بغیر مستقبل تک نہیں پہنچ سکتا۔

اس میں مستقبل کا جو کچھ لحاظ ہوتا ہے، وہ حال ہی کے نقطہ نظر سے ہوتا ہے۔ یہ لحاظ دراصل توجہ کی انتظاری حالت میں منتہی ہوتا ہے، جس میں حال کو عارضی و تغیر پذیر سمجھا جاتا ہے، یعنی صرف یہی نہیں سمجھا جاتا کہ کوئی شے ہے بلکہ ہونے والی ہے۔ سابقہ فعلیت کے نتائج کا تجربہ مستقبل کے اس لحاظ کو اور بھی مخصوص متعین کر دیتا ہے، کیونکہ اس سے جو شے واقعا موجود ہے اس میں اکتسابی معنی کا بھی اضافہ ہو جاتا ہے۔

کسی جاندار کا شکار کرنے میں جن حرکات کی ضرورت ہوتی ہے، وہ بتی کے بچے کے کھیل میں اس سے قبل ہی موجود ہوتی ہیں کہ واقعا اس نے کوئی شکار کیا ہو، بلکہ اکثر تو ایسا ہوتا ہے کہ نقل سے بھی اس کو ان حرکات کے سیکھنے کا موقع نہیں ملا ہوتا۔ بتی کا بچہ پہلے گھات لگانے کی صورت اختیار کرتا ہے، پھر ادنی گیند وغیرہ جس شے سے کھیل رہا ہو اس کی طرف دبے پاؤں چپکے چپکے جاتا ہے، اس کے بعد دبک کر اچانک اپنے جھوٹ موٹ کے شکار پر جھپٹ پڑتا ہے، اس کو دانتوں اور پنجوں سے دباتا اور پریشان کرتا ہے اور آخر کار چھوڑ کر پھر اسی عمل کو دہراتا ہے۔ گھات میں بیٹھنا دبے پاؤں قریب آنا، اور جھپٹنا وغیرہ متعدد حرکات ایک ہی فعلیت کے مختلف مدارج ہیں۔ یہی واقعی شکار کی صورت میں بھی ہوتا ہے۔ اس قسم کے افعال میں حیوان کا عمل تمام تر واقعی ارتسامات حس کے تابع ہوتا ہے۔ لیکن ترقی پذیر صورت حال کا ہر موجودہ قدم جسم و ذہن کو آئندہ قدم کے لئے تیار کر دیتا ہے ساری فعلیت خارجی حالات کے ایک ایسے سلسلہ سے متعلق ہوتی ہے، جو فرید ترقی کا موقع دیتا ہے۔ اب اگر ان خارجی مواقع سے موثر طور پر کام لینا ہے تو ظاہر ہے، کہ حیوان ان کے متعلق بالکل منفصل ہی نہیں رہ سکتا۔ بلکہ اس کو ان مواقع کی تلاش میں رہنا چاہئے اور اپنے کو تیار رکھنا چاہئے کہ جب یہ پیش آئیں تو مناسب عمل کر سکے۔ لہذا اور اکی فعلیت کے ساتھ توجہ کا پایا جانا لازمی ہے۔ چنانچہ جن خارجی احوال و شرائط کا اس فعلیت کی ترقی سے تعلق ہوتا ہے، ان کی طرف توجہ برابر منعطف ہوتی رہتی ہے، تاکہ ان کو مفید مطلب بنایا جاسکے۔

اب دیکھو کہ توجہ فی الجملہ ہمیشہ متوقعانہ یا انتظاری حیثیت رکھتی ہے۔

جس حد تک کسی شے کے متعلق کافی مفید مطلب معلومات پہلے ہی سے موجود ہوں اس حد تک توجہ کا کام پورا ہو چکتا ہے۔ خیال کا رخ خواہ وہ اور اکی ہو یا تصویری طلب کے رخ کے مطابق ہوتا ہے۔ طلب اپنے مطلوب کی جانب ہمیشہ شکیلی رہتی ہے۔ لہذا توجہ جو طلب ہی کی ایک صورت ہے، (جس نے اپنے کو وقوف میں محدود کر دیا ہے اور اس لئے وقوف کو اپنا رہنما بناتی ہے) لازماً حال کی تاریکی سے ہمیشہ مستقبل کی طرف مبذول ہو جاتی ہے۔ توجہ کرنے کے معنی ہی منتظر متوقع و ہوشیار رہنے کے ہیں کسی تاریک مقام سے گزرتے وقت جب ہم روشنی کو ساتھ لیتے ہیں تو اس کے استعمال سے ہم معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ کہاں جا رہے ہیں نہ یہ کہ کہاں ہیں۔ یہ ہمارے آئندہ قدموں کی رہنمائی کرتی ہے نہ کہ ان کی جو ہم پہلے ہی چل چکے ہیں۔ لہذا اگر ہم چاہیں تو استعارۃ یوں کہہ سکتے ہیں کہ توجہ وہ روشنی ہے جس کو طلب اپنا راستہ دیکھنے کے لئے استعمال کرتی ہے۔ البتہ صرف اس قدر یاد رکھنا چاہئے کہ توجہ کوئی خارجی روشنی نہیں بلکہ طلب ہی کا وقوفی پہلو ہے۔ اور اکی فعلیت کے سلسلے میں اپنے سارے دوران میں اس ذہنی انتظار یا توقع پر مشتمل ہوتے ہیں جس کی خارجی علامت آلات حس کا حصول ارتسامات کے لئے پہلے ہی سے تطابق اور جسم کی پہلے ہی سے تیاری ہوتی ہے کہ موقع آتے ہی فوراً حسب ضرورت عمل کر سکے۔

اس قسم کا عمل تطابق جو مخصوص صورتیں اختیار کرتا ہے ان کا کم و بیش کامل طور پر جبلی سواہب سے تعین ہو سکتا ہے۔ لیکن اعلیٰ حیوانات اور خاص انسان میں ان کا بڑی حد تک تجربہ کے واسطے سے اکتساب ہوتا ہے۔ اب جب تک کہ تصورات عامل حقیقی یا مفسر رہتے ہیں جن سے معنی کا صرف ابتداء الی اکتساب واجباً ہوتا ہے اور جو محض ابتداء الی مرکبات پیدا کرتے ہیں تو اس سے عمل اور اک کی اساسی نوعیت متغیر نہیں ہوتی۔ خیال منہوز براہ راست حرکی فعلیت اور اسی نقطہ نظر تک محدود ہوتا ہے جس کا تعین اس کے لئے ماضی الوقت واقعی حسی تجربہ سے ہوتا ہے۔

ایک شخص جو دشوار گزار چٹان پر چڑھ رہا ہے، اس کی توجہ تمام تر چٹان

کے پکڑنے اور اس پر ہاتھ پاؤں جمائے میں مصروف ہوتی ہے۔ اس وقت اس کی فعلیت زیادہ تر ان عضلی حرکات پر مشتمل ہوتی ہے جن کی حسی اور اکسہائی کر رہا ہے۔ اس قسم کے افعال جیسے کہ مثلاً سوئی میں تاکا ڈالنا ہے، یہ مستقل یا آزاد تصورات کو وجوہاً مستلزم نہیں ہوتے۔ توجہ تمام تر ہاتھ کی رہنمائی اور آنکھ کی مدد سے اس کی حرکات کی دیکھ بھال میں مصروف ہوتی ہے۔ یہی تھے ہوئے رے پر چلنے پھیلنے پر توازن کو قائم رکھنے (جہاں تک کہ اس میں توجہ درکار ہوتی ہے) اور دیگر جسمانی حرکتوں میں بھی ہوتا ہے۔ ان مثالوں میں اور اکات علیحدہ علیحدہ واقع نہیں ہوتے بلکہ ان کی حیثیت ایسے سلسلوں کی ہوتی ہے، جن کے اندر ایک خاص وحدت پائی جاتی ہے، جیسی کہ سلسلہ تصورات یا سلسلہ فکر میں پائی جاتی ہے۔ اس قسم کا ہر سلسلہ ایک سفر و پیمائش اور اکی عمل ہوتا ہے۔ اس میں اور سلسلہ تصورات میں فرق یہ ہوتا ہے کہ اس کے اجزا کا تسلسل محض ذہنی احوال، مثلاً مسک و ابتلا ف ہی پر مبنی نہیں ہوتا، بلکہ اس میں ان حسی ارتسامات کو بھی دخل ہوتا ہے جو خارجی حالات اور حرکی فعلیت کے مشترک اثر پر موقوف ہوتے ہیں۔ جہاں تک کہ یہ حرکی فعلیت پر موقوف ہوتا ہے فاعل کے تابع اور اس کے قابو میں ہوتا ہے۔

بخلاف اس کے مستقل بالذات یا آزاد و غیر پابند تصورات اس طرح کسی خاص موقع سے متعلق جسمانی عمل کے پابند نہیں ہوتے، اور نہ اس حسی تجربہ کے نقطہ نظر تک محدود ہوتے ہیں، جو واقعاً موجود ہے۔ جو خیال ذہنی تمثالات پر مبنی واضح و جلی تصورات کے سلسلہ میں پیدا ہوتا ہے، وہ حاضر کے حالات سے الگ رہ کر ماضی و مستقبل اور غائب و ممکن کی ساری دنیا میں آزادی کے ساتھ بے روک ٹوک پھر سکتا ہے۔ مثلاً ہم اس وقت جبکہ میز کے سامنے بیٹھے ہوئے ہیں اپنے کولنڈن میں بائیکل پر سیر کرتا ہوا تصور کر سکتے ہیں، اور یہ بھی پہلے ہی سے متعین کر سکتے ہیں کہ ہم کو کہاں کہاں جانا ہے اور وہاں کیا کیا دیکھنا اور کرنا ہے۔ حتیٰ کہ ہم اپنے کو چاند تک میں موجود خیال کر سکتے ہیں، اور ان ممکن واقعات کا تصور کر سکتے ہیں جو وہاں پیش آئیں گے۔

ماضی و مستقبل، غائب و ممکن تک پہنچا دینے کی اسی تصوری قوت کا ایک

نتیجہ یہ بھی ہے کہ طلب غایات میں ہم جسم کی تنگنائے تک محدود نہیں رہتے۔ قبل اس کے ہمارا جسم کل تک پہنچے تصور اس کو عبور کر جاسکتا ہے۔ ہم کسی معاملہ میں آئندہ کی تحقیقات و ضروریات کو تصور آپیش نظر رکھ کر پہلے ہی سے ایک مناسب راہ عمل مقرر کر سکتے ہیں۔ اور ایسا کرنے سے ہم موجودہ صورت حال سے قدم بقدیم آگے بڑھنے پر مجبور نہیں ہوتے۔ بلکہ اس کے برعکس ہم انتہا سے شروع کر کے ابتدا کی طرف لوٹ سکتے اور اس نقطہ تک پہنچ سکتے ہیں، جہاں سے کہ واقعی عمل شروع ہوگا۔ مثلاً اگر چار مقصود درجہ ۱، ۲، ۳، ۴ کے حصول کے لئے ہم کو درجہ ۱، ۲، ۳ اور ۴ کے درجہ سے گزرنا ہے، تو یہ ممکن ہے کہ تصور میں ہم درجہ ۱ سے شروع کر کے پہلے درجہ ۴ پر آئیں پھر ۳ پر اور پھر ۲ پر۔

عمل اور ایک اور سلسلہ تصورات میں ایک اور نہایت ہی اہم فرق یہ ہے کہ اور ایک سطح پر واضح تعلقات نہیں ہوتے۔ اس سے میری مراد یہ ہے کہ جزئی واقعات یا مسئلہ کے مقابلہ میں عموم و کلیت کا من حیث کلیت کوئی علم نہیں ہوتا۔ مثلاً نفع انسان یا فرس کا اس یا اُس خاص انسان یا فرس سے ممتاز و مستقل کوئی وقوف نہیں ہوتا۔ اس سے بھی کم اُن تجریدی معنی کا امتیاز ہوتا ہے، جو کہ مثلاً فطرت انسانی یا فطرت فرسی کے الفاظ سے ظاہر ہوتے ہیں۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ کلی یا عام کا سرے سے کوئی وقوف ہوتا ہی نہیں۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو پہچان یا شناخت جس شے کا نام ہے، اس کا مطلق وجود نہ ہوتا جیسا کہ ایک کتا دوسرے کتے یا بڑی کو بھدکھتا ہے تو پہچان لیتا ہے بلکہ تسلسل توجہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ کسی شے کو ہم اس کے مختلف احوال شعور میں وہی شے سمجھیں۔

حقیقت یہ ہے کہ زیادہ ابتدائی حالتوں میں شناخت کے لئے کلی و جزئی کے امتیاز کی ضرورت ہی نہیں۔ بلکہ صرف ایک مبہم و خفی سا وقوف کافی ہو جاتا ہے جس میں کلی کو کوئی جداگانہ معروض فکر نہیں سمجھا جاتا۔ چنانچہ جب صبح غسل کے وقت میں تولیہ اور اسفنج کو پہچان کر الگ الگ چیزوں کی حیثیت سے استعمال کرتا ہوں، تو اس وقت مجھ کو ان کی صنف یا نوع کا خیال نہیں آتا۔ یعنی اپنے خاص و جزئی

تولیہ یا اسفنج کے مقابلہ میں جس کا اور اک ہو رہا ہے میں کلی کا کوئی ایسا وقوف نہیں رکھتا جیسا کہ ان قضایا کی صورت میں ہوتا ہے، کہ یہ ایک اسفنج ہے، یا مدایک تولیہ ہے، یعنی اسفنجوں اور تولیوں کی عام نوعیت کا وقوف اس خاص جزئی اسفنج یا تولیہ ہی کے وقوف میں شامل ہوتا ہے، اور دوسری طور پر اس سے ممتاز و علیحدہ نہیں ہوتا۔ اس طرح جس حد تک کہ جزئی کے وقوف میں کلی شامل ہوتا ہے، اس حد تک گو کہ شناخت کا ایک یونہی سا ابتدائی حکم یا قضیہ موجود ہوتا ہے، تاہم یہ حکم ایسا نہیں ہوتا جس میں موضوع و محمول نوہن میں ایک دوسرے سے جدا موجود ہوں۔ اس سے بھی کم اور اکی صورت میں ایسے احکام ممکن ہوتے ہیں، جن میں ایک کلی حد موضوع ہو اور دوسری محمول، مثلاً یہ کہ اسفنج نرم ہوتا ہے۔ یا گھوڑا چوپایہ ہے۔

اور اکی سطح پر سوازنہ کا وجود نہایت ہی ادنیٰ درجہ کا ہوتا ہے۔ یعنی زیادہ سے زیادہ یہ فرق اور مماثلت کے بس ایک مبہم وقوف تک محدود ہوتا ہے۔ کیونکہ عام خصوصیات کا وقوف صرف تعقل میں ہوتا ہے، جبکہ توجہ ان خاص امور پر مبذول کی جاسکتی ہے۔ جن میں مختلف چیزیں ایک دوسرے کے مماثل ہوتی ہیں۔

اسی طرح نقل و تقلید کی قوت بھی محدود ہوتی ہے۔ محض اور اکی شعور کی حالت میں کسی دوسرے شخص کے فعل پر توجہ کرنے سے اسکے عمل کا میلان اسی صورت میں پیدا ہوتا ہے جب کہ اور حالات موافق ہوں۔ لیکن دانستہ یہ استنباطی نقل (جس میں کہ اب کے عمل کی اس لئے تقلید کرتا ہے، کہ وہ پورے طور پر سمجھ چکا ہے کہ ب کے عمل سے ایسا نتیجہ مرتب ہوتا ہے جس کو کہ میں اس وقت چاہتا ہوں) آزاد سلاسل تصورات اور کلیات کے من حیث کلیات تعقل ہی پر مبنی ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ ایک بچہ محض اس اور اکی عمل کی بنا پر چمچ سے سینی کو بجانے لگے، کہ اس نے مجھ کو ایسا کرتے دیکھا ہے۔ اور پھر یہ اس کو اس لئے بجاتا رہے کہ اس میں لطف آ رہا ہے۔ اب اگر کسی شخص کی خاص حالات کے اندر اس طرح نادانستہ نقل خوشگوار نتائج کا باعث ہو، تو اس شخص کی ان حالات میں نقل کا عام رجحان قوی ہو جاتا ہے، بلکہ ممکن ہے کہ عادت بن جائے لیکن بغیر مستقل یا آزاد سلسلہ تصورات کے کوئی بچہ محض اس لئے کبھی لے کر الماری سے مٹھائی نکالنے کے لئے

نہیں جاسکتا ہے کہ اس نے مجھ کو پہلے ایسا کرتے دیکھا ہے اور یہ بات اچھی طرح سمجھ لی ہے، کہ مٹھائی حاصل کرنے کی خواہش اس طریقہ سے پوری ہو سکتی ہے۔

سب سے آخر یہ کہ اور اکی شعور میں اسکانی شقوں کا کوئی ایسا امتیاز نہیں ہوتا کہ ان پر ذہن انفرادی طور پر ایک دوسرے سے علیحدہ غور کر سکے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ کتے کو جب شکار کی بو کے متعلق غلطی ہو تو وہ ذرا دیر کے لئے ٹھٹھک جائے اور توجہ کی حالت میں ٹھہرا رہے تا آنکہ کوئی ایسی بات پیش آئے کہ دیگر سمتوں کو چھوڑ کر ایک سمت کا فیصلہ کر لے لیکن ہمارے پاس یہ فرض کرنے کے لئے کوئی وجہ نہیں موجود کہ اس کے ذہن میں کوئی ایسی بات ہوتی ہے جس کی بنا پر گویا وہ اپنے دل میں یوں کہتا ہے، کہ اگر میں فلاں طرف مڑوں تو کیا ہوگا؟ اور اس کے بجائے اگر دوسری سمت کو اختیار کروں تو کیا ہوگا؟ کیونکہ ذہن کسی عمل کی مختلف صورتوں یا واقعات کے ممکن پہلوؤں پر صرف آزاد تصورات ہی کے ذریعہ فکر کر سکتا ہے۔

اس کے ساتھ اور اکی عمل کے تخلیقی یا تعمیری پہلو کی ایک نہایت اہم تجدید ضروری ہے۔ جس طرح اور اکی شعور اسکانی شقوں پر غور نہیں کر سکتا اسی طرح یہ ان نسبت نئے امکانات کو بھی اپنے سامنے نہیں لاسکتا، جن کی سابقہ تجربہ میں کوئی مثال نہیں ہوتی یا جو سابقہ واقعات کے خلاف ہوتے ہیں۔ مثلاً سور اپنے کو پرندوں کی طرح اڑتا ہوا تصور نہیں کر سکتا، اور کتے کے متعلق ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ اُس کو اس امر کا افسوس ہوتا ہے کہ گوشت کا ایک ٹکڑا اور کیوں نہ ملا۔ غرض اور اکی سطح پر کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جس کا آگے چلکر ہم تصویری ساخت یا تعمیر کے نام سے ذکر کرینگے اس میں شک نہیں کہ اور اکی عمل کا ایک تعمیری یا تخلیقی پہلو بھی ہوتا ہے۔ لیکن یہ بس حرکت فعلیت کے اس فہمیدہ تغیر ہی تک محدود ہوتا ہے، جو نسبت نئے حالات کے جواب میں واقع ہوتا ہے، اور جو کوشش کو بدل بدل کر برابری رکھنے میں سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ نظر آتا ہے۔

میں نے آزاد و مستقل تصورات کے مقابلہ میں اور اکی عقل کے تقاضے کا زیادہ تر ذکر کیا ہے۔ حالانکہ اس میں دو فوائد سے بھی ہیں (۱) جو شے کسی وقت واقعی طور پر سطح موجود ہوتی ہے اس کا وقوف ذہن کو صرف اور اک ہی کے ذریعہ سے

ہو سکتا ہے (۲) علاوہ انہیں اور اک پر مبنی حرکی فعلیت ہی کے ذریعہ، ہم اشیا پر عمل کر کے ان میں اپنے اغراض و ضروریات کے مطابق، تغیر و تبدل کر سکتے ہیں۔

۲۔ ابتدائی قوت یہ سمجھنے کے لئے کہ اور اکی سطح پر تجربہ سے جو سبق حاصل ہوتا ہے یہ کیونکر عمل کرتا ہے، ہم کو یہ امر بھی فراموش نہ کرنا چاہئے کہ دراصل یہ ماسکہ کی ابتدائی قوت پر مبنی ہوتا ہے۔ اگرچہ اس قوت کا پورا اظہار تو یکساں حالات میں اعادہ و تکرار ہی سے ہوتا ہے لیکن

یہ پید اور اکی فعلیت کی ابتدائی ہی میں ہو جاتی ہے۔ اصل عمل کے دوران میں سابقہ مدارج اپنے پیچھے ایک ایسا مستقل مجموعی اثر یا رجحان چھوڑ جاتے ہیں جو بعد کے مدارج کا تعین کرتا ہے، اور جب کسی دوسرے موقع پر اس عمل کا اعادہ ہوتا ہے تو یہی رجحان من حیث الکل کام کرتا ہے۔ اسی طرح ایک ہی سلسلہ عمل کے دوران میں بھی تسلسل توجہ اور ابتدائی ماسکیت کی بنا پر اس کے مختلف مدارج ایسے معنی پیدا کر لیتے ہیں جو بصورت دیگر نہ پیدا ہوتے۔

اس کی ایک خاص مفید مثال وہ ہے جس میں کہ کوئی مدرک شے کچھ دیر کے لئے غائب ہو جاتی ہے، اور ہم سمجھتے ہیں، کہ یہ برابر موجود ہے۔ خود اپنے تجربہ کی جانچ سے ہم کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس برابر موجودگی کے وقوف کے لئے ایسے آزاد و مستقل واضح تصورات کا فرض کرنا ضروری نہیں ہے، جو تفصل یا جداگانہ تمثالات سے پیدا ہوتے ہوں۔ مثلاً اگر میں پوری تیز رفتاری سے کسی شخص کا تعاقب کر رہا ہوں اور یہ دیکھوں کہ وہ ایک طرف کو مڑ گیا ہے تو تعاقب کو جاری رکھنے کے واسطے یہ ضروری نہیں کہ اپنے ذہن کے سامنے اس کے مڑ جانے کی ایک جداگانہ تمثال قائم رکھوں بلکہ میرے لئے صرف اس قدر کافی ہوتا ہے کہ جس طرف وہ مڑا ہے، اور صرف نظر کو قائم رکھ کر دوڑتا رہوں۔ میرے فعل کی اس خاص منزل پر موڑ کا دیکھنا ہی رہنمائی کے لئے بس ہے۔ بالعموم تلاش و جستجو کے واقعی عمل میں واضح تصورات لازمی نہیں ہوتے۔ مستقل تصورات صرف اس وقت ناگزیر ہوتے ہیں جب جستجو کی جگہ اور طریقہ کے متعلق ذہن میں پہلے سے کوئی خاکہ یا نقشہ قائم کرنا پڑتا ہے۔ حیوانات میں آئندہ عمل کے لئے اس قسم کی تصوری یا ذہنی تیاری بہت ہی شاذ ہوتی ہے۔ بشرطیکہ سرے سے ہوتی بھی ہو۔

البتہ حیوانات میں اس کی مثالیں بکثرت اور نہایت نمایاں ملتی ہیں، کہ ایک شے جس کا واقعی اور اک ختم ہو چکا ہے، اس کے متعلق یہ اس طرح عمل کرتے ہیں، کہ گویا اور اک برابر قائم ہے۔ اس ذیل میں تمام وہ واقعات داخل ہیں، جن میں کوئی شکاری جانور اپنے شکار کی طرف آڑ میں رہ کر بڑھتا ہے در انحالیکہ شکار نظر کے سامنے نہیں ہوتا۔ سینہ ڈر کا بیان کردہ مندرجہ ذیل واقعہ اس کی نہایت عمدہ مثال ہے۔ ایک ریت کا کیرٹرا سمندر کی گھاس کی طرف رینگتا ہوا جا رہا تھا، جس کو ایک کیکڑا دیکھ رہا اور چپکے چپکے اس کے قریب آ رہا تھا۔ ان دونوں کے درمیان کچھ سمندری گھاس حائل تھی۔ کیکڑے نے اس سے آڑ کا کام لیا، اور جب اپنے شکار سے قریب آٹھ انچ کے فاصلہ پر رہ گیا تو یہ اس آڑ کو چھوڑ کر دہلی لگائے لگائے اور آگے بڑھا یہاں تک کہ جب ان دونوں کے درمیان کوئی چار انچ کا فاصلہ رہ گیا، تو کیکڑے نے اپنے اس دشمن کی طرف رخ کیا۔ یہ دیکھ کر کیکڑا فوراً ہی غائب ہو گیا، اور جوں ہی دم بھر کے بعد کیکڑے کے سامنے ریت آگئی، کہ یہ پھر نکل آیا ابکی یہ ایک دو قدم آہستہ آہستہ بڑھا، اور آخر کار اپنے شکار کو جا دبوچا۔ کیکڑے کی زندگی کے جو حالات ہم کو معلوم ہیں ان کی بنا پر ہم اس طرز عمل کو سابقہ تجربہ سے سبق آموزی کی طرف تو منسوب نہیں کر سکتے، اس لئے ہم کو اس کی توجیہ نہایت درجہ متعین جبلت اور ابتدائی ماسکیت ہی سے کرنی پڑیگی۔

اسی طرح کی ایک مثال ڈارون نے یہ بیان کی ہے، کہ ایک بھڑا ایک مکڑی پر اچانک نہایت شدید حملہ کر کے اڑ گئی۔ یہ مکڑی ظاہر ازخمی تو ہو گئی تھی کیونکہ اپنے بچاؤ کی کوشش میں یہ صرف ایک ذرا سے نشیب کی طرف کھسک گئی تھی۔ لیکن اس میں اتنی قوت تھی کہ آہستہ سے ریٹگ کر ایک گھسی گھاس میں چھپ گئی دم بھڑ جب بھڑ لوٹی تو مکڑی کو نہ پا کر کچھ حیران سی ہوئی۔ اس کے بعد اس نے ایسی باقاعدہ جستجو شروع کی جیسے کہ کتے لوٹری کی کرتے ہیں اور چھوٹے چھوٹے نصف دائروں کی صورت میں پکر لگانے لگی۔ مکڑی اگرچہ اچھی طرح چھپی ہوئی تھی مگر اس نے بہت جلد پایا۔ اعلیٰ حیوانات میں یہ مثالیں اس قدر عام ہیں کہ ان کو خاص کر بیان کرنے کی

ضرورت نہیں بطور توجیہ صرف اس امر کے مان لینے کی ضرورت ہے کہ شکار کے
اوراک کا اثر اوراک کے بعد بھی باقی رہتا ہے، جس کی وجہ سے اس تک پہنچنے
کے لئے اُسی قسم کی کوشش جاری رہتی ہے جو شکار کے واقفانہ ہونیکلی صورت
میں آتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہو کہ جس چیز کی ضرورت ہوتی ہے، وہ صرف
ابتدائی ماسکت ہے نہ کہ نتائج کا سابقہ تجربہ باقی واضح تصورات کی نو اور بھی ضرورت
نہیں۔

۳۔ تجربہ نتائج سے سبق اوراک کی سطح پر تجربہ نتائج سے سبق حاصل کرنے کا ثبوت جس طرح
جبل اعمال کے تدبیر کی تغیر و ترمیم سے ملتا ہے، (جس کی مثالیں

اوپر گزر چکی ہیں) اُسی طرح ان افعال سے بھی ملتا ہے جن کے لئے
کوئی خاص جبل قابلیت نہیں پائی جاتی۔ اس قسم کے غیر جبلتی افعال کو حیوانات جس طریقہ
سے سیکھتے ہیں، اس کی تحقیق ان مخصوص اختیارات سے ہو سکتی جن کو تعلیم یا سیکھنے
کے عمل کی تدبیر کی حالتوں کو ظاہر کرنے کے لئے ترتیب دیا جاتا ہے۔ اس نوعیت کی
تحقیقات پہلے پہل ستھارن ڈانگ نے کتوں بلیوں اور مرغی کے بچوں کے متعلق
کی تھی، اور اس کے پیشتر مشاہدات کی بعد کے محققین نے بھی تصدیق کی ہے۔ ان
اختیارات کا عام طریقہ یہ ہے کہ کسی جانور کو ”ایسے مہیج کے اثر میں لایا جاتا ہے جس
کو یہ یا تو دور کرنا چاہتا ہے یا اور زیادہ حاصل کرنا چاہتا ہے“ ایسی حالت میں یہ
جانور مختلف عمل کرتا رہتا ہے، اور جب تک ان میں سے کوئی کامیاب ثابت
نہیں ہوتا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ کچھ عرصہ کے بعد جب پھر اس کو اسی حالت میں رکھا
جاتا ہے تو ناکام حرکات پہلے کی نسبت کم ہوتی ہیں، اور جب اس کا مزید اعادہ ہوتا
ہے تو یہ قطعاً متروک ہو جاتی ہیں۔

ستھارن ڈانگ کا مقصود یہ معلوم کرنا تھا کہ حیوانات اس قسم کے افعال
کیونکر سیکھ جاتے ہیں۔ جیسے کہ مثلاً شکنی کو دبا کر یا کھینچ کر دروازہ کا کھول لینا وغیرہ۔
”اس کا طریقہ یہ اختیار کیا کہ کسی بھوکے جانور کو ایسے پھرہ وغیرہ میں بند کر دیا جس سے

وہ آسانی سے نکل کر اپنی خوراک حاصل کر سکے، مثلاً یہ کہ اس پتھر سے کا دروازہ کسی لکڑی کے ہتے کو ہٹانے یا شکنی کے دبانے وغیرہ سے کھل جاتا ہو۔ اس طرح آدمی کو یہ آسانی سے معلوم ہو جاتا ہے کہ حیوانات کس قسم کے کام، اور کس طرح سے سیکھتے ہیں۔ ان حرکتوں کا صرف مشاہدہ ہی نہیں کیا گیا جو جانوروں نے نکلنے کے لئے اختیار کیں بلکہ ہر دفعہ جتنا وقت لگا اس کو بھی معلوم کیا گیا۔ بتی کو پہلے پہل جب اس قسم کے پتھر میں بند کیا جائے تو چند منٹ تک ہاتھ پاؤں مارنے اور جلتی جھوجھد کے بعد صحیح حرکت کر سکتی ہے۔ لیکن بار بار کی کافی آزمائش سے یہ حالت ہو جائیگی کہ جہاں پتھر میں بند کیا فوراً یہ ٹھیک حرکت سے باہر نکل آئیگی۔ جتنا وقت لگتا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح اور کس رفتار سے حیوان پہلی حالت سے دوسری حالت کی طرف ترقی کرتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ حیوان کو پتھر وغیرہ میں بند کر دیا جاتا ہے۔ اب وہ اپنے کو مقید اور خوراک کو پتھر کے باہر پاتا ہے۔ ایسی حالت میں اس سے دفعۃً ایسی حرکتیں سرزد ہونے لگتی ہیں جن کا تعلق اس قسم کی فطری صورت حال سے ہوتا ہے۔ یعنی کبھی اپنے مجس کے کسی سوراخ سے سکڑ کر نکلنا چاہتا ہے، کبھی اس کی دیوار کو کاٹنے اور کھرچنے لگتا ہے، کبھی باہر کی کسی شے کو پنچوں سے پکڑ کر نکلنے کی کوشش کرتا ہے، غرض کسی نہ کسی طرح کھانے کی چیز تک پہنچنا چاہتا ہے۔ اگر ان حرکات میں کوئی ایسی حرکت نہیں ہے جس سے دروازہ کھل سکتا ہے، تو پھر بالآخر یہ ان سب کو چھوڑ دیتا ہے، اور چپ چاپ پتھر میں پڑا رہتا ہے۔ اور اگر کوشش کے دوران میں اتفاقی طور پر وہ حرکت سرزد ہو جاتی ہے مثلاً شکنی و بجاتی ہے، جس سے اس کو پتھر سے رہائی ہو کر غذا مل جاتی ہے، تو اس کی بدولت اس کو جو لذت حاصل ہوتی ہے وہ اس حرکت کو اس کے ذہن پر ثبت کر دیتی ہے۔ اور جب اس کو دوبارہ بند کیا جاتا ہے تو وہ اس حرکت کو پہلے کی نسبت جلد کرتا ہے۔ اس تدریجی ترقی کا سلسلہ جاری رہتا ہے، اور رفتہ رفتہ پیچھے مارنے وغیرہ کی حرکتیں، جن سے کسی قسم کی لذت حاصل نہیں ہوتی ذہن سے خارج ہو جاتی ہیں۔ لیکن وہ خاص تسلیوں، جس کی بنا پر کامیاب حرکت وجود میں آئی تھی ذہن میں جم جاتی ہے، یہاں تک کہ آخر کار پتھر کے اندرونی ارتسام کے ساتھ صرف اسی کو تعلق رہ جاتا ہے اور جب اس کو بند کیا جاتا ہے تو یہ فوراً ہی

سرزد ہو جاتی ہے۔

تفکارن ڈانک نے اپنے نتائج کی ترجمانی میں تصورات خفی کا لحاظ نہیں رکھا اس لئے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ مجھ کو اپنی بلی کتوں اور مرغی کے بچوں کے طرز عمل سے یہ معلوم ہوا کہ ان میں تصورات مطلقاً نہیں ہیں۔ اگر اس سے صرف واضح و جلی تصورات مراد لئے جائیں تو تفکارن ڈانک کا خیال واقعات کی بنا پر بھی صحیح معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اس کی شہادت (۱)، اولاً تو حیوانات کے اس عام طرز عمل سے ملتی ہے جو تعلیم کے سارے دوران میں قائم رہتا ہے۔ بلی یا کتے کو پہلی بار بندہ کرنے میں جو طرز عمل ظاہر ہوتا ہے، اصولاً وہی دوبارہ و سہ بارہ بندہ کرنے میں بھی ظاہر ہوتا ہے، یعنی جب اس کو بند کر دو تو اس سے یکایک ایک منتشر حرکی فعلیت کا ہیجان ہی ظاہر ہوتا ہے، جس میں صورت حال پر غور کرنے یا سوچنے کی کوئی ایسی علامت نہیں پائی جاتی، کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ عمل کرنے سے پہلے اپنے ذہن میں اس نے کوئی تجویز قائم کر لی ہے۔ بلکہ صرف یہ ہوتا ہے کہ بے سود حرکتیں بتدریج ترک ہو جاتی ہیں اور جو حرکات کامیابی کا باعث ہوئی ہیں، وہ رفتہ رفتہ ذہن میں جگہ بگڑ لیتی ہیں۔ حتیٰ کہ جو حرکات محض فی الجملہ ہی کامیاب ہوئی ہیں ان کو بھی اسی نسبت سے ترجیح حاصل ہوتی ہے، مثلاً پتھرے کی اگر کوئی سلاخ ڈھیلی ہو تو بہ نسبت دوسری مضبوط سلاخوں کے اس کو کھینچنے اور ڈھکیلنے کا میدان زیادہ ہو گا۔ اب ان تمام حرکات سے توجہ میں تسلسل، کوشش میں استقلال، اضافی کامیابی و ناکامی کی تمیز ابتدائی معنی کے اکتساب و اعادہ کے علاوہ (جو خالص اور اکی سطح پر ممکن ہے) اور کسی ذہنی عمل کا پتہ نہیں ہوتا (۲) ثانیاً یہ کہ اکثر صورتوں میں جانور کو پتھرے سے رہا ہونے میں جو وقت لگتا ہے وہ بتدریج کم ہوتا جاتا ہے اور اگر یہ کمی تدریجاً نہیں بلکہ فی الجملہ دفعۃً بھی ہو جیسا کہ بعض اختبارات میں ہوا ہے، تو بھی اس سے نظوری تیاری

۱۔ رسالہ "سائنس" ۱۱، ایلے بیت جون ۱۹۹۰ء صفحہ ۸۱۸

۲۔ چنانچہ ایک بلی کے متعلق تجربہ کیا گیا تو اس کو اپنا پتھرے کھولنے میں پہلے ۱۰، سکند لگے، پھر ۲۰ پھر ۹۰ پھر

۶۰ پھر ۱۵ پھر ۲۰ پھر ۳۰ پھر ۲۲ پھر ۱۱ پھر ۱۵ پھر ۲۰ پھر ۱۲ پھر ۱۴ پھر ۸ پھر ۵ پھر ۱ پھر ۶ پھر ۶ پھر

"سائنس" جیکل (۱) ریویو جلد ۵۵ صفحہ ۵۵۲۔

ثابت نہیں ہوتی لیکن جن صورتوں میں یہ وقت بدیج کم ہوتا ہے، ان میں تو ہم اس کو بجا طور پر تصوری تیاری کے خلاف ایک قوی ثبوت قرار دے سکتے ہیں۔ جو آدمی کسی قفل کے کھولنے میں ایک بار کامیاب ہو چکا ہے، اگر اس کو کچھ عرصہ کے بعد (جو بہت طویل نہ ہو) پھر یہی قفل کھولنا پڑے تو اس کے ذہن میں لازماً گزشتہ کامیاب حرکت کا تصور پیدا ہو جائیگا، اور فوراً ہی کسی اور غیر ضروری حرکت کے بغیر اس کو کھول لیگا۔ ان اختبارات کے عام نتیجہ کی اور لوگوں نے بھی تصدیق کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حیوانات میں دانستہ نقل و تقلید کے ذریعہ سیکھنے کی قابلیت نہیں ہوتی۔

سفارن ڈانک کا تجربہ ہے کہ جو بلیاں پہلی بار پیڑ سے نکلنے میں ناکام رہیں، ان کو پھر نکلنا نہ آیا۔ حتیٰ کہ ان کو ایسی جگہ بٹھانے سے بھی کچھ فائدہ نہ ہوا جہاں سے کہ یہ اچھی طرح دیکھ سکتی تھیں، کہ دوسری بلی کو نکلنا جانتی ہے کیونکہ لکلی اور ایسا بار بار کیا گیا مگر بے سود رہا۔ اس کے بعد بندروں کے متعلق جو اختبارات کئے گئے ان سے بھی زیادہ تیر ہی نتیجہ مرتب ہوا۔ سفارن ڈانک کا یہ بھی تجربہ ہے کہ اختبار کرنے والا اگر خود ہی جانوروں سے کوئی کام کرا دے، جو گو کتنا ہی آسان کیوں نہ ہوتا ہم اس سے بھی ان کو کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ مثلاً اگر وہ ان کے پنچوں کو خود ہی حلقہ یا ذخیر میں ڈال کر اس کو کھجوا دے تو بھی ان کو دروازہ کھولنا نہ آئیگا۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ان میں نقل یا دوسرے کے کرانے سے کسی کام کے سیکھنے کی قابلیت نہیں ہوتی۔ مگر اس نتیجہ پر پہنچنے میں بہت جلد بازی کی گئی ہے۔ کیونکہ ان کا خود بیان ہے کہ جن جانوروں پر میں نے اختبار کیا انھوں نے صحیح طریقہ پر توجہ تک نہیں کی۔ ان کو پورا موقع دیا گیا کہ دوسروں کو نکلنے ہوئے دیکھیں، لیکن انھوں نے التفات ہی نہیں کیا۔ بلاشبہ یہ بے توجہی خود، اس امر کی قوی شہادت ہے، کہ ان میں دانستہ یا استنباطی نقل کی قابلیت نہیں ہوتی، ”ورنہ ظاہر ہے، کہ ایک حیوان دوسرے کے طرز عمل اور اس کے نتائج کا مشاہدہ کر کے، اسی قسم کا نتیجہ پیدا کرنے کی خواہش میں خود بھی یہی طرز عمل اختیار کرتا“ اگر سفارن ڈانک کے جانور اس قسم کی نقل و تقلید کے قابل ہوتے، تو جس طریقہ

سے اور جانور نکلتے تھے، اس کو اچھی طرح دیکھتے، نہ یہ کہ اس سے بے اعتنائی برت کر دوسری چیزوں میں مشغول ہو جاتے۔

لیکن اس سے یہ نتیجہ بہر حال نہیں نکلتا کہ اگر ان کی توجہ صحیح جانب مبذول ہو سکتی تو بھی از خود بلا کسی خواہش کے نقل نہ کرنے لگتے۔ اس کے متعلق ہا بہاؤس نے بہت ہی دلچسپ اختبارات کئے ہیں، جو تنہا رن ڈانک کے امکشافات کا ایک قیمتی ضمیمہ ہیں۔ ان اختبارات کا اصول یہ ہے کہ جانور کو کسی ایسے طریقہ سے اپنی خوراک حاصل کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے جو اس کے لئے بالکل نیا ہو۔ مثلاً اس کے کھانے کو ایک صندوق میں بند کر کے اس کے سامنے رکھ دیا جاتا ہے کہ اس کو کھولے اور کھائے۔۔۔۔۔ پہلے تو جانور کو وقت دیا جاتا ہے کہ خود ہی اس کو کھولنے کا طریقہ معلوم کر لے۔ لیکن اگر اس سے کامیابی کی علامت ظاہر نہ ہوئی تو پھر کچھ دیر بعد اس کو کھولنے کا طریقہ دکھا کر خود ہی خوراک دیدی جاتی ہے اس کے بعد نئی خوراک صندوق میں رکھ کر از سر نو تجربہ شروع کیا جاتا ہے۔ اس ساری تحقیقات سے دو باتیں صاف طور پر ظاہر ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ اگر کوئی بات دکھا کر حیوان کو اس سے متاثر کرنا ہو، تو اس کی سلسل توجہ حاصل کرنا ضروری ہے۔ دوسرے یہ کہ ابتداً جانور ہا بہاؤس کے فعل کی طرف اس غرض سے متوجہ نہیں ہوتا کہ اس سے غایت مطلوبہ حاصل کرنے کا ایک ایسا طریقہ معلوم ہو جائیگا، جس کو بعد میں وہ خود استعمال کر سکیگا۔ اس کی توجہ کو کسی اور طرح سے براہِ گنجہ کرنا پڑتا ہے۔ یہ اگر کسی فعل کو حیوان کے سامنے یونہی میکانیکی طور پر کر دیا جائے، جس کو ممکن ہے کہ یہ دیکھے اور ممکن ہے کہ نہ دیکھے، تو اس کا مطلق کوئی اثر نہیں ہوتا، بہر صورت جانور کے ذہن پر دو چیزیں مستولی ہوتی ہیں، ایک تو غذا کی خواہش، دوسرے جو رکاوٹ اس کی راہ میں ہے اس کے دور کرنے کا جہلی یا مادی طریقہ۔ ممکن ہے کہ کتا اپنے آقا کی تعمیل حکم کے خیال سے کچھ دیر کے لئے متوجہ ہو جائے، لیکن جلی یا تھقی یا بند پر ان چیزوں کا اثر نہیں پڑتا۔

بہر کیف جس حد تک ہا بہاؤس کو اپنے افعال کی طرف جانوروں کی توجہ منعطف کرانے میں کامیابی ہوئی ہے، اس حد تک، ان پر اثر ضرور ہوا لیکن کیونکر ہوا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بالعموم نتائج کی دانستہ یا استنباطی نقل کو فرض کیے بغیر انکی توجہ ہو سکتی ہے

جب جانور ہا ہاؤس کی حرکات کو دیکھتے تو ان کی توجہ اصلی اہم حرکت کی طرف ضرور منبطف کرا دی جاتی، تاکہ جب ان کو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے تو اسی پر اپنی کوشش صرف کریں۔ اگر جانور ہاتھ کے اشارے کو توجہ کے ساتھ دیکھ لیتا تھا تو اصل نتیجہ محض اس اشارہ ہی سے حاصل ہو جاتا تھا جس کو سرے سے نقل کہنا ہی دشوار ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ہا ہاؤس نے جانوروں سے کم و بیش اپنی حرکات کا بعینہ اعادہ بھی کرایا مثلاً جس شے کو اس نے دھکیلا تھا اس کو جانور نے دھکیلا اور جس کو کھینچا تھا اس کو کھینچا۔ ہا ہاؤس کی حرکات پر توجہ قائم کرنے سے، جانوروں میں خود اسی قسم کی حرکتیں کرنے کا میلان پیدا ہو جاتا تھا اور جب ان کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا تو یہ میلان اپنا عمل کر کے ایک طرز عمل کو دوسروں پر ترجیح دینے کا سبب بن جاتا تھا۔

یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے، کہ چونکہ حیوان کا وہ طرز عمل جس میں کہ یہ اختیار کرنے والے کے فعل کی طرف توجہ کرتا، اور اس کے دکھائے ہوئے راستہ کو اختیار کرتا ہے، تشفی بخش نتائج کا باعث ہوتا ہے، اس لئے کامیابی اس کو آہستہ آہستہ راسخ کر دیتی ہے اور بالآخر کم و بیش ایک مستقل عادت بن جاتی ہے۔ توجہ اور نقل کے ایک عام میلان کا نشو و نما ہا ہاؤس کے سارے اختبارات سے ظاہر ہے۔

ان اختبارات اور اسی قسم کے دیگر اختبارات میں جانوروں کے افعال کی توجیہ زیادہ تر محض اور اکی عقل سے ہو سکتی ہے، اور اس کے لئے آزاد یا مستقل تصورات کے دخل کی ضرورت نہیں، واقعات کی تمام تر شہادت اس کے منافی ہے ہم حیوانات میں سوازنہ و مقابلہ کی قوت کو تسلیم کریں۔ دانستہ نقل وقلیہ کا وجود بھی (جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں) اس سطح پر نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ واقعات کسی ایسی واضح قوت استنباط کی موجودگی کے بھی منافی ہیں، جو کلیہ قنایا کے سمجھنے اور ان کو جزئی

لے ہا ہاؤس کا میلان اسی طرف معلوم ہوتا ہے، کہ حیوانات میں دانستہ نقل کا وجود ہے، لیکن ہے کہ اعلیٰ حیوانات میں ایسا ہو۔ میں اسکا انکار نہیں کرتا۔ لیکن یقینی ہے کہ عام واقعات سے نہ اس توجیہ کی ضرورت ثابت ہوتی ہے اور نہ وہ اس توجیہ کو قبول کرتے ہیں۔

صورتوں پر چسپاں کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ البتہ اس میں شک نہیں کہ ایک ابتدائی قسم کا تعلیلی استنباط ضرور پایا جاتا ہے جس کا پتہ کامیابی و ناکامی کی تمیز، کوشش میں تیز و استعجال اور ایسے طرق عمل کے اعادہ سے ملتا ہے جو گذشتہ زمانہ میں تشفی بخش نتائج کا باعث ہو چکے ہیں۔ نیز یکساں حالات میں یکساں نتائج کی توقع سے بھی اس کا موجود ہونا ثابت ہوتا ہے لیکن یہ کسی شے سے بھی نہیں معلوم ہوتا کہ جانور علاوہ تعلیل (علت و معلول) کے عام اصول اور ان کے جزئی واقعات میں امتیاز کرتے ہیں۔ مگر اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے، کہ ان میں مطلقاً اس کی سمجھ نہیں ہوتی کہ فلاں شے سے فلاں نتیجہ کیوں پیدا ہوتا ہے۔ اگر کسی رسی میں گوشت کا ایک ٹکڑا بندھا ہوا لٹاک رہا ہو اور کتا اس رسی کو کھینچنے لگے تو یہ امر کہ گوشت رسی کے ساتھ کھینچا جائیگا وہ اتنا ہی سمجھتا ہو گا جتنا کہ انسان سمجھتا ہے۔ اس صورت میں کلی قضیہ سے جزئی نتیجہ استنباط کرنے کی نہ تو انسان کو ضرورت ہوتی ہے اور نہ کتے کو۔

اگر ہم ذرا اس نظریہ پر غور کریں جو تمقارن ڈانک نے حیوانات میں تجربہ سے سیکھنے کی قابلیت کے متعلق قائم کیا ہے تو اور اکی عقل کی نوعیت سمجھنے میں آسانی ہوگی۔ تمقارن ڈانک کو تصورات مستقلہ کی تردید میں، جو غلو ہے، اُس نے دوسری انتہا پر پہنچا دیا اور حیوانات میں کسی قسم کی عقل کے موجود ہونے کا سرے سے انکار ہی کر دیا ہے اس میں شک نہیں کہ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ حیوان کا عمل طلب و توجہ سے شروع ہوتا ہے۔ مگر اس کے نزدیک تجربہ سے سیکھنے کا صرف یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ اس اعلیٰ عقل کی جگہ ایک ایسا خالص غیر عقلی حرکی امتلاف لے لیتا ہے، کہ جہاں ایک خاص حسی ارتسام پیدا ہوا، کہ عضلات کا ایک خاص مجموعہ ایک خاص طریق پر متاثر ہو جاتا ہے۔ اس طرح اکتساب و احیائے معنی جیسی چیزوں کے لئے کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ بلکہ تمقارن ڈانک نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے، کہ حیوان کو اپنے ان تجربات تک کی کوئی خبر پہلے سے نہیں ہوتی، جو خود اس کی کسی حرکت کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ مثلاً وہ تجربات جو عضلات، مفاصل و اوتار کی حسوں یا کسی عضو متحرک کے دیکھنے سے ہوتے ہیں۔ اُس کے نزدیک حیوان کو ان تجربات کی خبر ٹھیک اُسی وقت ہوتی ہے جب یہ واقعہ ہوتے ہیں، اس سے پہلے مطلقاً

کوئی اطلاع یا توقع نہیں ہوتی۔

لیکن یہ خیال قطعاً ناقابل قبول معلوم ہوتا ہے۔ ہا بہاؤس نے اس کے خلاف نہایت ہی شد و مد کے ساتھ اس واقعہ پر زور دیا ہے کہ حیوانات تجربہ سے جو کچھ حاصل کرتے ہیں وہ محض یہی نہیں ہوتا کہ ایک خاص مہیج کے واقع ہونے پر ایک خاص طرح کی حرکت کا میلان پیدا ہو جاتا ہو، بلکہ یہ میلان ایک خاص معلوم نتیجہ حاصل کرنے کا ہوتا ہے جس کو حیوان ہر ممکن صورت سے حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ مثلاً ایک بلی جس نے بچوں سے زنجیر کھول کر قید سے آزاد ہونا سیکھا ہے، وہ ممکن ہے آئندہ بچوں کے بجائے دانتوں سے یہ کام لے۔ اگر زنجیر اونچے پر ہو تو ممکن ہے کہ کھولنے سے پہلے یہ دروازہ پر چڑھے یا کودے اگر اس کو ایک تدبیر میں ناکامی ہوتی ہے تو دوسری تدبیر سے کام لے سکتی ہے اور یقینی ہے۔

دوسرے یہ کہ وہ انسانی اعمال جن کو خود ستھارن ڈانک نے حیوانی اعمال کے مشابہ قرار دیا ہے، کسی طرح سے بھی اس تشریح کے مطابق نہیں۔ مثلاً ٹینس کھیلنے والا یہ محسوس نہیں کرتا کہ جو گیند اس وقت فلاں جانب اور فلاں رفتار سے آرہا ہے وہ اس گیند کے مشابہ ہے جو ایک گھٹہ پہلے اسی جانب سے آیا تھا۔ گوا اس کی رفتار میں فرق تھا، لہذا میں اس پر اسی طرح مارونگا، بلکہ اسکو حسی ارتسام سے محض ایک تسویق محسوس ہوتی ہے۔ ٹینس کھیلنے والا جو بڑا رو حرکات ٹینس کورٹ میں کرتا اور دیکھتا ہے ان میں سے ایک کے استحضارات بھی اسکے دماغ میں نہیں چکر لگاتے رہتے، بایں ہمہ وقت آنے پر اس کو اپنے حسی ارتسامات، تسویقات اور جسمی حرکات وغیرہ کا کافی و تیز شعور ہوتا ہے۔ یہی حال حیوانات کا ہے کہ ان میں شعور کافی ہوتا ہے مگر اسی قسم کا یہ تجربہ بہ کے ذریعہ اور اکی فعلیت کے ترقی پانے کی یہ ایک عمدہ مثال ہے، اور اس میں شک نہیں کہ تجربہ سے سیکھنے کے نتائج حیوانات میں بھی دراصل اسی قسم کے

ہوتے ہیں لیکن ٹینس کھیلنے والا جو کچھ تجربہ سے حاصل کرتا ہے، کیا ہم اس کو خاص خاص ارتسامات و حرکات کے محض مابینى اختلافات میں تحلیل کر سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں کر سکتے۔ البتہ تخفّارن ڈانگ کی تحلیل ایسے واقعات پر صادق آسکتی ہے، جن میں حرکی اعمال یکساں اور بار بار پیدا ہونے والے حالات کے ماتحت متواتر تکرار کی بنا پر اس قدر متعین و منضبط ہو جاتے ہیں کہ خود بخود ہونے لگتے ہیں اور ان کے لئے توجہ کی ضرورت نہیں رہتی۔ لیکن ٹینس کھیلنے والا کسی اور طرف مشغول ہو کر ٹینس نہیں کھیل سکتا۔ بلکہ اس کی توجہ کو حسی ارتسامات کے اقتسابی معنی اور ان کے نسبتہ نئے تغیرات کو تمیز کرنے کیلئے برابر تیار رہنا چاہئے تاکہ وہ اپنی حرکات کو پہلے سے ان کے مطابق کر سکے۔

سب سے آخر یہ کہ خود تخفّارن ڈانگ کو اپنی توجہ میں ایک ایسی وقت محسوس ہوتی ہے جس کا کوئی صل نہیں ملتا۔ یہ وقت اس سوال سے تعلق رکھتی ہے کہ کامیابی کی لذت کیونکر بعض طریق عمل کو ذہن پر ثبت کر دیتی ہے، اور ناکامی کی ناگواری کیونکر بعض طرق عمل کو ذہن سے محو کر دیتی ہے؟ تخفّارن ڈانگ کے خیال کے مطابق حرکی اختلافات قائم ہونے کی صرف یہ شرط ہے کہ حرکت فوراً حسی ارتسام کے بعد یا اس کے ساتھ واقع ہو۔ جب یہ شرط پوری ہو جاتی ہے تو کامیابی و ناکامی کا کام صرف اس قدر ہوتا ہے کہ اس طرح جو اختلاف قائم ہوا ہے اس کو قوی یا کمزور کرے۔ لیکن بقول تخفّارن ڈانگ کامیابی کی تشفی عمل کے پورے ہونے کے بعد آخر میں حاصل ہوتی ہے، یعنی مثلاً جب جانور پیچرہ سے لٹکر خوراک و آزاوی سے لذت اندوز ہو رہا ہے۔ لہذا یہ الٹا عمل کر کے ایسے حرکی اختلافات پر کیونکر موثر ہو سکتی ہے جن کو بعض اوقات اس سے بہت بعد ہوتا ہے، اور جو اس وقت قائم ہوتے ہیں جبکہ حیوان ہنوز پیچرے کے اندر اس سے باہر آنے کی کوشش میں مصروف ہے، جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں تخفّارن ڈانگ کو اس میں ایک سخت دشواری و وقت نظر آتی ہے۔ لیکن ہمارے لئے یہ کوئی دشواری نہیں وحدت و تسلسل غرض جو مختلف حرکات کے سلسلہ کو ایک فعل کی شکل میں مربوط کر دیتی ہیں، اس کا دوسرا رخ ماسکیت کی جانب ہوتا ہے، جس کی بنا پر مجموعی

رجحان پیدا ہوتا ہے۔ جب عمل پہلی بار واقع ہوتا ہے تو ابتدائی مدارج کے آثار قائم رہتے اور بعد کے مدارج کو متاثر کرتے ہیں۔ یہ سب ملکر ایک مجموعی رجحان بنجاتے ہیں پھر جب فعلیت کا اعادہ ہوتا ہے تو جو مہیج اس کا باعث ہوا ہے وہی اُس سارے مجموعی رجحان کو از سر نو تازہ کر دیتا ہے، جس کو پہلے وقوع نے چھوڑا ہے۔ اس لئے نیا فعل یہ حیثیت مجموعی پہلے سے مختلف ہوتا ہے۔ یہی وہ عمل ہے جس کو ہم اکتسابی معنی کے احیاء سے تعبیر کر چکے ہیں۔ اس کے بغیر تجربہ باطنی سے کسی قسم کا سبق نہیں حاصل ہو سکتا۔ اور کسی تجربہ سے عاقلانہ سبق آموزی محض اسی پر مبنی ہو سکتی ہے۔

۴۔ اور اکی عمل میں خالص اور اکی عمل میں اعادہ یا محاکات کی صرف تین صورتیں ہوتی ہیں۔ (۱) اکتسابی معنی کا احیاء (۲) ترکیب (۳) عصبی رجحان کی عام حالتوں اور ان کی متلازم عضوی حسوں کا احیاء۔

(۱) اکتسابی معنی کا احیاء سب سے زیادہ ابتدائی و اصلی شے ہے۔ بلکہ اگر اس کو فعلیت اشتہا کی حیثیت سے دیکھا جائے تو یہ اور اکی عمل کی عین ماہیت میں داخل ہے۔ یہ سارا عمل جہاں تک کہ واحد و مسلسل ہوتا ہے اپنے بعد میں ایک مجموعی رجحان چھوڑ جاتا ہے۔ اس لئے جب اس کا اعادہ ہوتا ہے تو شروع ہی سے یہ حیثیت مجموعی اس میں ایک تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔

(۲) ترکیب ایک ایسا عمل ہے کہ جس کے لئے غالباً نظام عصبی کی اصل ساخت میں پہلے ہی سے خاص لحاظ رکھا گیا ہے۔ اس عمل کی بنا پر سابقہ تجربہ کے بعض حسی اختلاف سے بعض دیگر حسوں کی کیفیت متغیر ہو جاتی ہے اور ان کی چمکیدگی و ترکیب میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ زیادہ تر ایسی حسوں کے مابین واقع ہوتا ہے جو مختلف حاسوں سے تعلق رکھتی ہیں، مثلاً بامصر و لامصر۔ کسی سخت چیز کو دیکھنے میں ہمارا بصری تجربہ اُس سے مختلف ہوتا ہے جو کسی نرم شے کو دیکھنے سے ہوتا ہے اور یہ فرق ان کے لمسی تجربہ بات کا نتیجہ ہوتا ہے۔

۵۔ عصبی رجحان کی عام حالتوں اور ان کی متلازم عضوی حسوں کا احیاء جذبہ

کے لئے خاص اہمیت رکھتا ہے۔ کوئی کتا جو ایک بار کوڑے سے پٹ چکا ہو جب کبھی پھر کوڑا دیکھیں گا تو اس سے خوف و پریشانی کی علامات ظاہر ہونگی۔ بات یہ ہے کہ جب یہ کوڑوں سے پٹا تھا، تو جو تکلیف محسوس ہوئی تھی یا اس نے ایک قسم کا عام عصبی ہیجان پیدا کر دیا تھا جس سے عضوی افعال میں ایک عام ابتری اور عضوی حسیں رونما ہوئی تھیں۔ اب پھر کوڑے کا دیکھنا اسی کے ماثل عصبی و جسمانی ہیجان اور ساتھ ہی ایسے ہی تجربہ کو تازہ کر دیتا ہے۔

۵۔ جلی تصورات جو اب تک ہم نے فاعل اور اک اور اور کی عمل سے بحث اور کی عمل کے ساتھ کی ہے۔ جس کو واضح و جلی تصورات سے ہم نے بالکل الگ ہوتے ہیں رکھا تھا۔ لیکن انسان کی واقعی حیات ذہنی میں دونوں اس طرح ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں، کہ ہم کو عموماً فاعل اور اک

عمل نہیں بلکہ کچھ ایسے اعمال ملتے ہیں جن کو قطعی طور پر نہیں بلکہ صرف ایک حد تک اور کی کہا جاسکتا ہے۔ کسی عمل کے ساتھ جلی تصورات اس کی اور کی نوعیت میں خلل ڈالے بغیر پائے جاسکتے ہیں۔ یہ تصورات ایسا کام انجام دے سکتے ہیں جو واصل اس کام کے مشابہ ہوتا ہے جس کو اور اک انجام دیتا ہے لیکن ایسا کام نہیں کر سکتے جس کی خود نوعیت ہی جلی تصورات کی موجودگی کو مفقوتی ہو۔ یہ اس حالت میں ہوتا ہے جب کہ نمایاں ذہنی تمثالات کا کام صرف کسی فعل کی رہنمائی کرنا یا اس پر آمادہ کرنا ہوتا ہے اور سلسلہ فکر کی صورت میں پہلے سے کوئی طریق عمل یا تجویز طے کرنا نہیں ہوتی اس حالت میں تصورات عامل جلی تو ہوتے ہیں مگر مفید، یعنی بذات خود اور اک سے علیحدہ مستقل سلسلہ فکر بننے کے لئے آزاد نہیں ہوتے۔ گھریاں سابقہ تجربہ کے بغیر اخروٹ کو کتر کر اس کے مغز تک پہنچ جاتی ہیں، اور بلا اس کے کہ پہلے سے ان کے ذہن میں مغز کی کوئی تمثال ہو اس کو کھانے کی خلقی طلب پوری کر لیتی ہیں۔ اب فرض کرو کہ پہلی مرتبہ کے بعد کسی آئندہ موقع پر وہ مغز کی ذہنی تمثال سے اپنے فعل کا آغاز کرتی ہیں، تو اس سے عمل کی اصل نوعیت میں کوئی فرق نہیں ہوتا بلکہ یہ تمثال صرف کترنے میں ترغیب و رہنمائی کا کام دیتی ہے جس طرح سے کہ پہلی بار محض اخروٹ کے ادراک نے یہ کام دیا تھا البتہ جس صورت میں کہ فعل

نسبتہ پیچیدہ ہو اور متعین خلقی تسویقات کے تابع نہ ہو تو جداگانہ تمثالات مفید بلکہ ضروری ہو سکتی ہیں۔ مثال کے طور پر بندر کو جو انسان کی کچھ حرکات مثلاً ڈاڑھی مونڈنے کی نقل کر رہا ہے۔ غالباً ایسی حالت میں محض ادراکات کافی ہونگے۔ یعنی استرے کا دیکھنا اس کو تیز کرنے کا محرک اور تیز کرنے کا فعل اس کو چڑے پر گر گرنے کا داعی ہو سکتا ہے۔ البتہ اس صورت میں فعل کا سمجھنا نسبتہ زیادہ سہل ہو گا اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ اس نقل کے مختلف مدارج ہیں انسانی طرز عمل کی کوئی ذہنی تمثال بھی بندر کے ذہن میں پیدا ہوتی جاتی ہے، جو اس کی رہنمائی میں معین ہوتی ہے۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ حیوانات میں جلی تصورات اگر کسی حد تک ہوتے بھی ہیں تو الگ الگ اور منفرد یعنی یہ اصولاً مزید مسلسل تصورات کا باعث نہیں ہوتے بلکہ ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ اور اک کی طرح حرکی فعلیت میں رہنا ہوں۔

خود ہماری ذہنی زندگی میں آزاد تصورات تقریباً ہمیشہ موجود رہتے ہیں، اسلئے خالص اور انکی فعل نسبتہ بہت شاذ ہوتا ہے لیکن اسیں شک نہیں کہ ہوتا ضرور ہے۔ اگر کسی کتے نے ایک بار ہم کو کاٹ لیا ہو، اور دوسری مرتبہ پھر وہی کتا ملے تو اس سے بچنے کی عمل تدابیر اختیار کرنے کے لئے کاٹنے کی تمثال اپنے ذہن کے سامنے لانے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

انسانی کارناموں اور حیوانی افعال میں جو عظیم بعد و تفاوت نظر آتا ہے اس کا تعلق اور انکی اور تصوری عمل کے فرق سے ہے۔ حیوانی فعلیت اصولاً یا تو خالص اور انکی ہوتی ہے یا جس حد تک کہ تصورات کو مستلزم ہوتی ہے، تو وہ کسی فعل کے کرتے وقت محض رہنمائی کا کام دیتے ہیں۔ بخلاف اس کے انسان پہلے سلسل تصورات کے ذریعہ کام کی تجاویز سوچتا ہے، پھر ان کو عمل میں لاتا ہے۔ اس طرح وہ پہلے ہی سے آئندہ مشکلات پر حاوی ہونے کے قابل ہو جاتا ہے۔

۱۔ یہ مسئلہ بحث طلب ہے۔ مین بذات خود خیال کرتا ہوں کہ حیوانات میں (بجز بعض اعلیٰ صنف کے بندروں یا شاید ہاتھیوں کے) تصوری تمثالات کے وجود کی کچھ زیادہ شہادت نہیں ملتی۔
۲۔ اس قاعدہ میں مستثنیات نکل سکتے ہیں، لیکن وسیع معنی میں یہ عام بیان صحیح ہے۔

وہ پل پر واقعاً پہنچنے سے قبل اپنے تصور میں اس کو عبور کر جاسکتا ہے۔

۶۔ ادراکی عمل کی تسویقی نوعیت اور ادراکی فعلیت کا ہر جداگانہ یا منفرد سلسلہ ایک داخلی وحدت و تسلسل رکھتا ہے۔ لیکن جہاں شعور می زندگی اصولاً ادراکی ہوتی

ہے وہاں فعلیت کے مختلف سلسلے نسبتاً ایک دوسرے سے الگ اور بے تعلق ہوتے ہیں۔ ان سے ملکر کوئی ایسا مسلسل نظام نہیں بنتا جیسا کہ کسی شخص کے تعقل میں ہوتا ہے۔ حیوانات میں شخصیت ہوتی ہی نہیں یہ زیادہ تر تسویقی کے غلام ہوتے ہیں۔ لفظ تسویقی کا صحیح معنی میں ہر ایسے میلان طلب پر اطلاق ہوتا ہے جو محرکات و وداعی کے کسی عام نظام کے بغیر محض اپنی انفرادی حیثیت سے عمل کرتا ہے، اس طرح جو فعل تسویقی پر مبنی ہوتا ہے وہ اس فعل سے مختلف ہوتا ہے جو فکر و تامل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ غور و فکر کی صورت میں آدمی بجائے اس کے کہ اس تحریک پر عمل کرے جو موجودہ حالات سے پیدا ہوتی ہے اپنی سوچی ہوئی تدبیر عمل کو ذہنی زندگی کے گزشتہ و آئندہ مکمل نظام سے ملا کر دیکھتا ہے یعنی وہ اپنی موجودہ ذات سے مجموعی ذات کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اگر موجودہ تسویقی کی قوت کوئی کام کر ادیتی اور فاعل کو غور و فکر کا موقع نہیں ملتا تو بعد کو اکثر افسوس اور ندامت ہوتی ہے۔ کیونکہ جب موجودہ یا وقتی تسویقی کا غلبہ ختم ہو جاتا ہے تو آدمی کو اس تسویقی پر مبنی گزشتہ فعل کا تصور ان زیادہ عام میلانات سے متصادم ہو سکتا ہے، جو اس کی مجموعی زندگی میں وحدت و یکسانی پیدا کرتے ہیں۔ لیکن اس قسم کا افسوس یا ندامت ادراکی سطح پر ہونا قطعاً ناممکن ہے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس سطح پر کوئی ایسا واحد نظام میلانات نہیں ہوتا جس سے کہ کوئی منفرد تسویقی متصادم ہو سکے۔ یعنی کوئی ایسی شخصی ذات نہیں ہوتی جس کی وحدت میں ماضی حال و مستقبل سب کا تجربہ شامل ہو سکے۔ کہتے کو کسی ایسے فعل کی سزا دینا بے سود ہے جس کو اس نے ایک ہفتہ پہلے کیا ہو۔ غرض خالص اور ادراکی شعور نسبتاً ایک دوسرے سے جداگانہ و متفرق تسویقات کا ایک مجموعہ ہوتا ہے اس عمل ادراک سے جو غایت حاصل ہو جاتی ہے وہ مزید غایات کے حصول کا ذریعہ نہیں ہوتی۔ ہر عمل اپنی ایک الگ داخلی وحدت اور اپنا جداگانہ تسلسل

رکھتا ہے۔ اور اکی اعمال ایک دوسرے سے ایسے ہی بے تعلق ہوتے ہیں جیسے کہ کھیل کی مختلف بازیاں مثلاً ہم شطرنج کی ایک بازی کے نتیجہ کو دوسری بازی کی ابتدا نہیں کہہ سکتے ہر بازی بجائے خود بالکل نئی اور الگ ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مشق سے کھیلنے والا زیادہ ہوشیار ہو جاتا ہے۔ مگر یہ اور اکی فعلیت کے سلسل پر بھی صادق آتا ہے، جس سے تمثیل اور بھی مکمل ہو جاتی ہے۔ مختصر یہ کہ اور اکی سطح پر واحد و مسلسل عالم کے مقابلہ میں کوئی واحد و مسلسل ذات نہیں ہوتی۔ ذات کا بحیثیت مجموعی تعقل جس میں ماضی، حال و مستقبل تینوں متحد ہوں، اور اسی طرح عالم کا تعقل اشیاء و افعال کے ایک مفرد و باقاعدہ نظام کی حیثیت سے، یہ دونوں تصوری عمارتیں ہیں جو بنترج ارتقائے انسانی کے اثنا میں تعمیر ہوئی ہیں۔ ذات اور عالم کی یہ تصوری تعمیر ادنیٰ انسانی اقوام میں نسبتاً بہت ابتدائی ہوتی ہے، اور مکمل تو یہ کبھی نہیں ہو سکتی۔ خالص اور اکی سطح پر اس کا نام و نشان تک نہیں ہوتا۔

(۳)

باب نقل و تقلید

۱۔ تمہید انسان اور حیوان دونوں کی ذہنی ترقی کے لئے نقل و تقلید یا محاکات کا عمل نہایت اہم ہے۔ گو اس عمل کی زیادہ پیچیدہ صورتیں سلاسل تصورات کو مستلزم ہوتی ہیں، تاہم اپنی اصلی خصوصیات کے لحاظ سے یہ ذہن کے ادراکی مراتب میں بھی موجود ہوتا ہے۔ یہ بڑی حد تک نقالی ہی کا طفیل ہے کہ ایک نسل کے نتائج تجربہ دوسری نسل تک منتقل ہو کر مزید ترقی کی بنیاد بنتے ہیں۔ جہاں سلاسل تصورات کا عمل نسبتاً غیر اہم ہوتا ہے جیسا کہ حیوانات میں، وہاں اجتماعی روایات کی صورت تمام تر نقل و تقلید ہی ہوتی ہے۔ گزشتہ نسلوں کے خیالات، زبان، شعائر اور شہینوں وغیرہ کے ذریعہ سے محفوظ رہتے ہیں۔ یہ مخصوص انسانی روایات اپنے اسلاف کے اندر ایسے سلاسل تصورات کو مقتضی ہوتی ہیں جو اخلاف کے ماحول کو ایک فاعل سانچے میں ڈھال دیتے ہیں، اور اس ماحول کو سمجھنے یا اس سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے نئی نسل کو پھر ان پرانے سلاسل تصورات کا خیال کرنا پڑتا ہے۔ اس قسم کی روایات حیوانی زندگی میں نہیں پائی جاتی ہیں، کیونکہ حیوانی ذہن کا عمل سلاسل تصورات کے ذریعہ سے نہیں ہوتا ہے۔

پھر بھی ذہنی حیثیت سے زیادہ ترقی یافتہ حیوانات بڑی حد تک روایات ہی پر بھروسہ کرتے ہیں۔ ان روایات کا اصلی بنی یہ ہوتا ہے کہ جانوروں کے بچے اپنے ماں باپ یا اپنی جماعت کے دیگر افراد کے افعال کی نقالی کرتے ہیں۔ یہی براہ راست تقلیدی عمل، گو تمام تر نہیں، تاہم ایک نہایت اہم جز انسان کی اجتماعی روایات کا بھی ہوتا ہے۔

۲۔ تقلیدی تسویق | تقلید کی تسویق اور اس کی نفسی قابلیت و صلاحیت میں فرق ہے یہ ہو سکتا ہے، کہ ہم کسی فعل کے کرنے کی صلاحیت پوری طرح پہلے ہی سے رکھتے ہوں، اور دوسرے کو کرتے ہوئے دیکھنا

محض ترغیب محاکات کا باعث ہو۔ لیکن دوسرے کو کوئی کام کرتے دیکھ کر اس سے ایک تعلیمی اثر بھی پڑ سکتا ہے، یعنی جو کچھ ہم پہلے سے کر سکتے ہیں، یہ صرف اسکا نتیجہ نہیں پیدا کرتا، بلکہ ایک ایسی شے کے قابل بھی ہم کو بنا سکتا ہے، جس کو بغیر مثال کی موجودگی کے ہم نہیں کر سکتے تھے۔ جب کوئی آدمی دوسروں کو ناچتے دیکھتا ہے، تو اس کے پاؤں بے چین ہو کر ان کے ساتھ شرکت کی تسویق پیدا کر دے سکتے ہیں۔ لیکن یہ ضروری نہیں، کہ وہ ان سے سیکھنے کا بھی محتاج ہو۔ بلکہ ممکن ہے، وہ ان سبھوں سے بہتر ناچنا جانتا ہو۔ البتہ جو کچھ وہ پہلے سے کر سکتا تھا، دوسروں کو دیکھ کر اس کی طرف صرف ترغیب و تسویق ہوتی ہے۔ یہ خلاف اس کے بچہ جب شروع شروع میں اُن الفاظ کی نقل کرتا ہے، جو اُس کے بڑے بولتے ہیں تو صورت حال مختلف ہوتی ہے۔ اس کی تقلید کا نتیجہ نمونہ کو دیکھتے ہوئے پہلے پہل نہایت ہی ناقص ہوتا ہے اور بار بار کی تکرار کے بعد جا کر کہیں پوری کامیابی حاصل ہوتی ہے بہت سی مثالوں میں ایسا ہوتا ہے، کہ تقلید کا مقصد سیکھنا ہی ہوتا ہے، اور نقال کی براہ راست تسویق نہایت ہی کم یا سرے سے نہیں موجود ہوتی یعنی تقلید کا عمل خود تقلید خاطر نہیں، بلکہ کسی اور غرض سے ہوتا ہے۔ مثلاً اگر میں بلیروں کو کھیلنا سیکھ رہا ہوں، اور کوئی شخص گینہ کو مار کر مجھ کو بتلاتا ہے، کہ اس طرح مارنا چاہئے، تو اس صورت میں، نفس افس کے فعل کا دیکھنا مجھ کو تقلید پر آمادہ نہیں کرتا بلکہ میں جو کچھ کرنے پر پہلے ہی سے آمادہ ہوں، اسی کا صرف وہ طریقہ

بتلا دیتا ہے۔

لہذا پہلے ہم کو تقلیدی تسویق یعنی کسی فعل کے ایسے نتیجے سے بحث کرنا ہے، جو دوسرے کو محض کرتے ہوئے جان یا دیکھ کر پیدا ہوتا ہے۔ اس تسویق کا تعلق توجہی شعور سے ہے۔ جس کی بنا پر اس کو محض اضطراری تقلید سے الگ رکھنا چاہئے۔ اضطراری تقلید کی دو قسمیں ہیں۔ یا تو یہ عادی اختلاف کا نتیجہ ہوتی ہے، جیسے کسی کو کھانے دیکھ کر کھانسی آنے لگنا۔ یا پھر اگر کوئی خاص مخالف محرک نہ موجود ہو، تو جیسا دوسرے کرتے ہیں ویسا کرنے کی عام عادت پر مبنی ہوتی ہے۔ یہ عادت انسانی جماعت پر برابر اپنا عمل کرتی رہتی ہے، جس کے مختلف وجوہ ہو سکتے ہیں۔ ہم یہاں صرف تین کا ذکر کرتے ہیں۔ (۱) عام رائج طریقوں کی تقلید کرنا بہ نسبت اس کے آسان ہوتا ہے، کہ ہر وقت ہم اپنے لئے نئی راہ عمل نکالتے رہیں۔ اس تقلید سے وقت اور محنت کی بہت بچت ہوتی ہے۔ (۲) یہ بالعموم پسندیدہ نہیں ہوتا، کہ ہم اپنی جدت طراری سے خواہ مخواہ بلا وجہ لوگوں میں نگوہنے رہیں یا ان کو پریشان کریں (۳) تجربہ سے ہم جانتے ہیں کہ جو کچھ دوسرے کرتے ہیں، وہ اکثر معقولیت پر مبنی ہوتا ہے، اور اس سے انحراف اغلباً نقصان کا باعث ہوتا ہے۔ اسی قسم کے وجوہ سے لوگ یہ عادت قائم کر لیتے ہیں، کہ جیسا دوسرے کرتے ہیں ویسا ہی کرتے جاتے ہیں اور جب تک کوئی خاص ضرورت اس کے خلاف داعی نہ ہو، بطور خود فکر و توجہ کی کوشش نہیں کرتے۔

بہ خلاف تقلیدی نتیجے کے کہ وہ اس عام طرز عمل سے الگ بجائے خود ایک طلب ہے، جس کی تشفی نفس تقلید یا تقالی ہی سے ہوتی ہے۔ کسی فعل کا ادراک اس کی محاکات کا اسی وقت باعث ہوتا ہے، جب کہ اس سے کوئی دلچسپی ہو یا کم از کم کسی دوسری دلچسپی شے کے ساتھ اس کو خاص تعلق ہو۔ مزید برآں اس دلچسپی کی نوعیت ایسی ہونی چاہئے، کہ دلچسپی فعل کی کلا یا یا جزا محرار سے، اس کی زیادہ مکمل

سے جہاں تک کہ یہ بتلانے یا سکھانے کے قابل ہے اور دوشقی پر موقوف نہیں۔

طور پر تشفی ہوتی ہو۔ اس طرح تقلید توجہ ہی کی ایک خاص ترقی قرار پاتی ہے۔ توجہ میں ہمیشہ اس بات کی کوشش ہوتی ہے، کہ جس شے پر ہم متوجہ ہیں، اس کو زیادہ واضح، زیادہ متعین اور زیادہ مکمل طور پر سمجھ سکیں۔ تقلید ایک ایسا طریقہ ہے جس کے ذریعہ سے اس کوشش میں کامیابی ہو سکتی ہے، بشرطیکہ دلچسپی ایک خاص قسم کی ہو۔ ظاہر ہے، کہ ہم ہر فعل کی بلا امتیاز صرف اس بنا پر تقلید نہیں کرنا چاہتے، کہ اس کو ہوتے دیکھ لیا ہے۔ جو چیز معمولی و مانوس یا کسی اور وجہ سے بے اثر و غیر دلچسپ ہوتی ہے، وہ اپنی محاکات پر ہم کو آمادہ نہیں کرتی۔ یہ خلاف اس کے جس شے میں کوئی خاص نمایاں جدت یا کوئی اور ایسی بات ہو، جو جلب توجہ کا باعث ہو سکے تو اس میں ایسا نہیں ہوتا۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ ہر جالب توجہ شے اپنی تقلید پر مائل کرتی ہے۔ بلکہ تقلید صرف وہیں کی جاتی ہے، جہاں کہ یہ توجہ میں معین ہوتی، یعنی دراصل خود توجہ ہی کی ایک ترقی ہوتی ہے۔ اور یہ اس وقت ہوتا ہے، جبکہ کسی فعل کے ساتھ دلچسپی براہ راست خود اس کی خاطر ہوتی ہے نہ اس کے ممکن نتائج یا کسی خارجی محرک کی خاطر۔ لیکن یہ ضروری نہیں، کہ فعل بذات خود دلچسپ ہو، بلکہ بعض نہایت اہم صورتوں میں یہ ہوتا ہے، کہ دلچسپی کا تعلق براہ راست ظاہری فعل کے بجائے کسی ایسی دوسری شے سے ہوتا ہے، جس کے ساتھ یہ فعل اس طرح وابستہ ہوتا ہے، کہ گویا اس کا جز ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ نہ صرف دلچسپ افعال کی نقل کا رجحان ہوتا ہے، بلکہ دلچسپ شخص کے افعال کی بھی نقل کرنے کو جی چاہتا ہے۔ کتے اکثر اپنے مالک کی نقل کرتے ہیں۔ انسان اپنے مدد و محبب اشخاص کی حرکات و سکنات اور انداز گفتگو کی تقلید کرتا ہے۔ بچے اپنے والدین یا کھیل میں اپنے بڑوں کی تقلید کرتے ہیں۔ جو لوگ کسی کو بڑا آدمی سمجھتے ہیں، اس کی معمولی بات چیت اور ضلع و اطوار تک کی ناوانستہ نقالی کرنے لگتے ہیں۔ ایسی صورتوں میں دراصل اس آدمی کی ساری شخصیت سے دلچسپی ہوتی ہے جو اس کی ظاہری خصوصیات کی محاکات و تقلید سے زیادہ واضح نمایاں طور پر شعور کے سامنے آتی ہے۔

۱۔ جس جماعت میں ہم رہتے ہیں، وہ ہمیشہ ہمارے لئے دلچسپ ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم

لہذا اس ساری بحث کا نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ کسی فعل کے ساتھ جس قدر زیادہ دیکھی ہوئی ہے، اسی قدر زیادہ اس کی تقلید کا میلان ہوتا ہے، بشرطیکہ یہ دیکھی ایسی ہو کہ جس کی اسی عمل تقلید سے تشفی ہوتی ہو، یا جو اس کے ذریعہ سے قائم رہ سکتی ہو۔ لیکن یہاں ایک فرق کو ملحوظ رکھنا چاہئے۔ وہ یہ کہ یہ دیکھی یا تو اصلی وابتدائی ہوتی ہے یا گزشتہ تجربہ پر مبنی ہوتی ہے۔ بچوں کی تقلید می تسویق وخواہ وہ انسان کے ہوں یا حیوان کے (بڑی حد تک گزشتہ تجربہ سے خالی اور خلقی رجحانات پر مبنی ہوتی ہے) بط کا بچہ جس کو مرغی نے اپنے بچوں کے ساتھ پالا ہو، وہ اپنے ماحول کی بس ایک محدود درجہ سے آگے نقالی نہیں کرتا ہے۔ جس فعل کے لئے جبلی رجحان موجود ہوتا ہے اس کو جب کوئی دوسرا کرتا ہے، تو دیکھ کر معلوم ہوتا ہے اور تقلید ہی نتیجہ رونما ہو کر اپنا عمل کرتا ہے۔

یہ جبلی تقلید صرف کسی فعل ہی کی نقل یا محاکات کا باعث نہیں ہوتی بلکہ اس فعل کی مخصوص نوعیت بھی کم و بیش اسی پر منحصر ہوتی ہے۔ بچہ میں الفاظ لگانے کا خلقی رجحان ہوتا ہے۔ لیکن ان کی مخصوص نوعیت بڑی حد تک ان الفاظ کے تابع ہوتی ہے جن کو یہ اپنے گرد و پیش کے لوگوں سے سنتا ہے۔ لہٰذا طیور پر بھی یہی صادق آتا ہے مگر بعض اوقات ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ تقلید صرف ایک موقعی تسویق کا کام دیتی ہے، اور پہلے پہل کسی فعل کے کرنے یا اس کی نوعیت میں کسی محسوس ترمیم و تغیر کی قوت نہیں پیدا کرتی۔ چڑیاں جب کسی خطرہ کی بنا پر شور مچاتی ہیں، اور ان کے بچے اس کی تکرار کرنا چاہتے ہیں، تو اس میں بھی یہی ہوتا ہے کہ نمونہ یا مثال کی موجودگی فعلیت کو صرف متبیح کر دیتی ہے، باقی اس میں کوئی تغیر و ترمیم نہیں کرتی۔ اس میں شبہ نہیں کہ خطرہ کا شور بجائے خود جبلی فتنے ہے۔ کسی بچے نے اس کو سنا ہو یا نہ سنا ہو، لیکن جب اس کو کوئی ناگوار یا پریشان کن تجربہ ہوتا ہے تو وہ کچھ نہ کچھ شور ضرور مچاتا ہے۔ خطرہ کے اس شور کا اثر دوسری چڑیوں پر بھی (جو اس کو سنتی ہیں) جبلی طور پر ہوتا ہے۔ مثلاً جب ماں اس

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ خاص کسی صوبہ کے لوگوں کے ساتھ برابر رہتے ہیں، تو قدرت ان کے مخصوص لب و لہجہ کی تقلید کرنے لگتے ہیں۔

قسم کا شور کر رہی ہو، تو وہ بچہ تک جو ابھی انڈے میں ہے، اور نکلنے کی کوشش کر رہا ہے، دفعۃً اس کوشش سے رک جاتا ہے اور تھوڑی دیر کے لئے اس کی حرکت باطل ہو جاتی ہے۔ بالکل اسی طرح جب ایک چڑیا خطرہ کی بنا پر شور مچاتی ہے، تو یہ دوسری اور دوسری سے تیسری تک متقدمی ہوتا چلا جاتا ہے، یہاں تک کہ ان کے سارے جھنڈ میں پھیل جاتا ہے۔ یہی وہ اصلی طریقہ ہے، جس کے ذریعہ سے چڑیاں اور دوسرے جانور ان خطرات سے بچنا سیکھتے ہیں، جن کا خود ان کو براہ راست کوئی تجربہ نہیں ہوتا اور جن کی یہ پہلے پہل کوئی پروا نہیں کرتے۔ کسی غیر آبا و جزیرہ میں جہاں پہلے کبھی انسان کا گزرنہ ہوا ہو، اگر کوئی شخص کندھے پر بندوق رکھ کر نکل جائے، تو اس سے یہاں کی رہنے والی چڑیوں کو کوئی خوف نہیں پیدا ہوتا۔ لیکن چند ہی مرتبہ شکار کھیلنے کے بعد پھر بالعموم ساری چڑیاں اس قسم کے مسلح آدمی سے خوف کھانے لگتی ہیں۔ ہوتا یہ ہے، کہ جو چڑیاں بندوق سے واقف ازخمی یا پریشان ہو چکی ہیں، وہ خطرہ کا شور مچاتی ہیں، جس سے دوسری بھی خوف ہو کر شور کرنے لگتی ہیں، اور پھر جب یہ بندوق لئے ہوئے کسی آدمی کو دیکھتی ہیں، تو شور مچانے لگتی ہیں، حالانکہ ان کو خود کبھی کسی آدمی سے نقصان نہیں پہنچا ہے۔

۳۔ نقالی کے ذریعہ اب ہم سوال زیر بحث کے دوسرے پہلو یعنی اس صورت کو لیتے ہیں، جس میں کسی فعل کے کرنے کی قوت نفس تقلید و نقالی ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ اس کا ایک عام قاعدہ ہے، جس کا بس ایک مرتبہ بتلا دینا کافی ہو جاتا ہے۔ یہ قاعدہ بجائے خود ایک اور عام تر قاعدہ کا جز ہے، وہ یہ کہ ”جس کے پاس ہوتا ہے، اسی کو ملتا ہے“ دوسروں کی فعلیت کو نقل کرنے کی قوت ہمارے اندر اسی نسبت سے ہوتی ہے جس نسبت سے کہ اس قسم کی فعلیت کو انجام دینے کی ایک عام قوت و میل ہمارے اندر پہلے سے موجود ہوتی ہے۔ مثلاً جو شخص موسیقی کے ذوق و صلاحیت

لے گزشتہ باب میں متعارف ٹانگہ کے جن جانوروں کا ذکر آچکا ہے، وہ جنوں کے دباؤ وغیرہ کے سے اجنبی و نامانوس افعال کی نقل نہیں کر سکتے تھے۔ حالانکہ اگر کوئی ہوشیار بندر ہوتا، تو نتیجہ غالباً بالعکس ہوتا۔

سے خالی ہے، وہ تائیں کی نقل نہیں کر سکتا۔ جو قوت پہلے سے موجود ہے نقل و تقلید اس کو ترقی دے سکتی ہے، لیکن از سر نو پیدا نہیں کر سکتی۔ اس لڑکے کی مثال جو پہلے پہل لکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ استاد کے لکھے ہوئے حروف کی نقل ہی کر کے سیکھتا ہے، لیکن یہ نقل صرف اس لئے ممکن ہوتی ہے، کہ وہ الٹی سیدھی لکیریں بنانے کی پہلے ہی سے قابلیت رکھتا ہے۔ شروع شروع میں اس کے نقوش استاد کے نمونہ سے کوئی مناسبت نہیں رکھتے۔ وہ بتدریج ترقی کرتا ہے، جیسے جیسے بطور خود لکھنے کی قوت بڑھتی جاتی ہے، ویسے ہی ویسے نقالی کی قوت بھی بڑھتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ بالآخر وہ خطاطی میں اپنی قابلیت و صلاحیت کی ان حدود کو پہنچ جاتا ہے، کہ پھر کوئی مزید قابل لحاظ و محسوس ترقی نہیں کرتا۔

لیکن ابھی بات پوری نہیں ہوتی ہے۔ نقل و تقلید کے ذریعہ سے سیکھنے یا تعلیم کی قوت دراصل تجربہ کے ذریعہ سے سیکھنے کی عام قوت ہی کا ایک جز ہے جو ذہن کی صورت پذیری کو مستلزم ہے۔ چنانچہ جن جانوروں کی زندگی اس طرح کی بندھی ہوئی مضبوط و قائم صلاحیتوں اور رجحانات سے شروع ہوتی ہے، کہ انفرادی نشوونما کے اثنا میں تغیر یا صورت پذیری برائے نام ہی ممکن ہوتی ہے، تو انہیں نقل و محاکات کے ذریعہ سیکھنے کی قابلیت بھی برائے نام ہی ہوتی ہے۔ جانوروں میں سب سے زیادہ تغیر پذیری اور اسی لئے زیادہ نقل و تقلید کی قابلیت بندروں میں ہوتی ہے۔ یہ طرح طرح کی حرکتیں کرتے رہتے ہیں، اور تجربہ سے سیکھنے کی بہت زیادہ قابلیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ اگر ان کو آدمیوں کے ساتھ رکھا جائے تو بعض صورتوں میں یہ چھری کانٹوں اور پلیٹ پیالوں وغیرہ کا استعمال از خود دیکھتے دیکھتے سیکھ جاتے ہیں۔ غرض عام طور سے دوسرے حیوانات کے مقابل میں بندروں کے افعال زیادہ متنوع اور وسیع ہوتے ہیں۔ یہ برابر کچھ نہ کچھ کھینچی کوشش کرتے رہتے ہیں، جس میں یہ تمام طریقوں کو آزما رہے ہیں اور بالآخر اپنی کوششوں کی کامیابی یا ناکامی کے ذریعہ بہت جلد سیکھ جاتے ہیں۔ ان کے افعال کی وسعت قدرۃً و چھپی کی وسعت کو مستلزم ہوتی ہے۔ یہ کسی براہ راست عملی غرض و غایت کے

بغیر ہر قسم کی چیزوں پر توجہ کرتے رہتے ہیں، اور تقلیدی تسویق یا تنبیج (جیسا کہ ہم کو معلوم ہو چکا ہے) اسی قسم کی توجہ کی ایک خاص ترقی کا نام ہے۔ بندروں کو جس فعل سے بچپی ہوتی ہے، اس کو صاف و واضح طور پر شعور کے سامنے لانے کا یہ سہل ترین و جربہ طریقہ بھی ان کے پاس ہوتا ہے، کہ خود ایسا ہی کرنے لگتے ہیں۔

البتہ ذہنی ترقی کے اعلیٰ مدارج میں تقلیدی تسویق بہت ہی کم ظاہر ہوتی ہے کیونکہ اس سطح پر پہنچ کر تسویقی فعلیت بالعموم منضبط و منظم فعلیت سے مغلوب رہتی ہے۔ مثلاً انسان اس لئے زیادہ نقل و تقلید نہیں کرتے، کہ ان کو بذات خود تقلید کے فعل میں بچپی ہوتی ہے، بلکہ ان کی غرض تقلید سے پسندیدہ نتائج کا حاصل کرنا ہوتا ہے۔ جیسے جیسے تجربہ وسیع ہوتا جاتا ہے، خاص تقلیدی تسویق و دیگر محرکات کے ساتھ ملتی جاتی اور بڑی حد تک ان سے مغلوب و زیر ہو جاتی ہے۔ مثلاً شروع شروع میں بچہ جب اپنے گرد و پیش کے لوگوں کی آواز کی نقل اُتارتا ہے، تو اس کا یہ فعل محض نقل کی خاطر ہوتا ہے، لیکن جب اس کو معلوم ہو جاتا ہے، کہ یہ آوازیں یا الفاظ افہام و تفہیم کا ذریعہ ہیں، تو ایک نئے محرک کا اضافہ ہوتا ہے۔ اب ہر نیا لفظ اس کے لئے نئے علم و قابلیت کے حصول کا ذریعہ ہوتا ہے۔ سمجھدار آدمی جب کوئی اجنبی زبان بولنا سیکھتا ہے، تو بالعموم اسی قسم کا خارجی محرک حاوی ہوتا ہے۔ اور محض مسجع آوازوں کی نقل کرنا اس کے لئے ایک ناگوار و تکلیف دہ کام ہوتا ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی یاد رکھنا چاہئے، کہ تقلید کی عام عادت (جس کی بنا پر اگر کوئی مخالف سبب نہ موجود ہو، تو ہم رسم و رواج و غیرہ میں اپنی جماعت ہی کا اتباع کرتے ہیں) تقلیدی تسویق کا بس فی الجملہ نتیجہ ہوتی ہے۔ ورنہ دراصل اور زیادہ تر یہ بھی اسی قسم کے خارجی محرکات پر مبنی ہوتی ہے، جن کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں۔

(۴)

باب

لذت و الحکم

۱۔ تمہید

ادراک کی لذت و الحکم کا مدار مختلف چیزوں پر ہے۔ وسیع طور پر ہم اس کی جو تقسیم کر سکتے ہیں، وہ یہ ہے کہ ایک تو وہ لذت یا عدم لذت ہے، جو کسی ادراک کے وقوع کے وقت براہ راست ادراک کی عمل پر مبنی ہوتی ہے، اور دوسری وہ ہے جو گزشتہ استلافاات کی بنا پر پیدا ہوتی ہے۔

جو چیز عمل ادراک میں، اس کے وقوع کے وقت، مانع یا مزاحم ہوتی ہے وہ ناگوار ہوتی ہے اور جو اس میں معین یا اسکے موافق ہوتی ہے وہ خوشگوار معلوم ہوتی ہے یہاں ادراک فعلیت کی دو حیثیتوں کے فرق کو معلوم کر لینا اہم ہے۔ (۱) کسی عملی غرض کے بغیر چیزوں کو جاننا یا ان کی طرف محض توجہ کی خاطر توجہ کرنا (۲) ایسے افعال کا انجام دینا جو توجہ کی رہنمائی میں تو ہوتے ہیں، لیکن اصل میں یہ عملی محرکات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

۲۔ توجہ کی نوائے محض توجہ کی خاطر عمل توجہ کی صورت میں لذت و الحکم کا مدار جن چیزوں پر ہوتا ہے، ان کو ڈاکٹر وارڈ نے خوبی کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ جس نسبت سے توجہ زیادہ سے زیادہ موثر طور پر اپنا عمل کر سکتی ہے، اسی نسبت سے لذت حاصل ہوتی ہے اور جس نسبت

سے کہ اس موثر توجہ میں کسی انتشار، تصادم یا ناقص و غلط تطابق کی بنا پر فتور واقع ہوتا ہے، یا جس قدر کہ یہ ساحت شعور کی تنگی سستی اور قلت تغیرات کی وجہ سے ناکام رہتی ہے، اسی قدر موجب الحکم ہوتی ہے۔

ایک ہی قسم کے احضار کا اس سے دلچسپی ختم ہو چکنے کے بعد برابر قائم رہنا یا بار بار اُسی کی تکرار ذہنی فعلیت میں رکاوٹ کا باعث ہوتی ہے، جو نہایت ناگوار معلوم ہو سکتی ہے۔ مثلاً ہم کسی ایسی سڑک پر سفر کر رہے ہوں جس کے مناظر شروع سے آخر تک یکساں نوعیت کے ہوں، اور جس پر ایک ہی طرح کے گاؤں ایک ہی طرف سے آباد ہوں۔ بات یہ ہے، کہ توجہ کے بے روک عمل کے لئے کسی نہ کسی حد تک تنوع ضروری ہے۔ جہاں اس تنوع کی کمی ہو، ذہن اپنی فعالیت کے لئے اُس کی تلاش کرتا ہے، اور ناکامی سے بد مزہ ہوتا ہے۔ دوسری طرف خارجی ارتسامات کا بہت زیادہ اور غا جلانہ تغیر و تنوع بھی ناگوار گزرتا ہے کیونکہ ذہن ابھی ایک شے کے ساتھ مشغول ہوتا ہے، کہ دوسری اور دوسری کے بعد تیسری شے اس طرح مغل ہوتی ہے کہ آدمی گھبرا جاتا ہے، اور توجہ میں پراگندگی پیدا ہو جاتی ہے۔ جس سے انتشار کی تکلیف لاحق ہوتی ہے، جو اس وقت بھی رونما ہو سکتی ہے جب کہ بے جوڑ چیزیں ایک ساتھ توجہ کی طالب ہوں، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک پر بھی آدمی کافی توجہ نہیں کر سکتا۔ ایک ہی مرکب شے پر توجہ کی صورت میں، اس کے اجزا کا باہمی تعلق لذت یا الحکم کا باعث ہو سکتا ہے، کیونکہ بقول کانت کے کبھی یہ تعلق ”ہماری قوت علمیہ کے موافق ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا“ جہاں کسی مجموعہ یا کل کا علم اپنے اجزا کے علم میں، ایک جز کا علم دوسرے جز کے علم میں اور اجزا کا علم کل کے علم میں معین ہوتا یا آسانی پیدا کرتا ہے، وہاں مجموعی فعلیت خوشگوار ہوتی ہے، بشرطیکہ اس کے عمل کا میدان کافی تنوع ہو۔ بخلاف اس کے جہاں ذہن پہلے کسی شے کے لئے تیار ہوتا ہے اور پھر آگے چل کر سامنا کسی اور شے کا ہوتا ہے، جس کے لئے یہ تیار نہیں ہے

تو اس کی فعلیت میں ناگواری آجاتی ہے، مثال کے لئے تم موزوں اصوات کی مثال
حرکات و اشکال، موسیقی کے اتار چڑھاؤ اور رنگوں کی تند و بکری کمی زیادتی کی لذت
و خوشگوار می کو اور ٹٹائی روشنی، غلط وقت، غلط مقام و دیگر غیرہ کی تکلیف و ناگواری کو
لے سکتے ہو۔ ان تمام صورتوں میں جب نتیجہ خوشگوار ہوتا ہے تو توجہ جلدی سے
قائم ہو جاتی ہے، یعنی اپنی جگہ پکڑ لیتی ہے، اور جب نتیجہ ناگوار ہوتا ہے، تو توجہ کو
مالوسی و سرگردانی ہوتی ہے اور ضائع جاتی ہے۔ اس کے سمجھنے کے لئے ہم کو
عمل توجہ کی انتظاری یا توقفی نوعیت یاد رکھنی چاہئے۔ توجہ ہمیشہ آئندہ کے لئے تیار
رہتی ہے، اور اس تیاری کی نوعیت حالات کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہے۔ اب
جو کچھ واقع ہوتا ہے، وہ اگر اس مخصوص سابقہ تیاری کے مطابق ہو، تو ذہنی فعلیت
بلا انصاعت وقت و قوت جاری رہتی ہے، اور اگر مطابق نہ ہو، تو مالوسی کا صدر
اور قوت کی انصاعت ہوتی ہے۔

کسی واحد مقصد کو پورا کرنے کے لئے جو حرکات و رکارہ ہوتی ہیں، ان کو
باہم موزوں و مناسب بنانے کے لئے بے شمار حرکی تیجیات میں نہایت نازک
تطبیق و توفیق کی ضرورت ہوتی ہے۔ ان میں سے ہر حرکت کو ایک خاص شدت
حدت اور سرعت کا ہونا چاہئے، اور ایک خاص ترتیب کے ساتھ انکو یکے بعد
دیگر یا ساتھ واقع ہونا چاہئے۔ اس تطبیق میں ناکامی، جو مجموعی فعلیت کو مختل
و غیر موثر کر دیتی ہے، بالعموم ناگواری گزرتی ہے۔ آدمی جب اپنا توازن کھو بیٹھتا ہے
تو اس وقت کی خاص حالت اس کی نہایت عمدہ مثال ہے انتہائی تنگی کی حالت
میں جو تکلیف ہوتی ہے، اس کا ایک حصہ ہاتھ پاؤں کی اینٹھن اور کپکپی کا نتیجہ
ہوتا ہے، جو تنگی سے پیدا ہو جاتی ہے۔ بخلاف اس کے جب مرکب یا پیچیدہ
حرکات میں آسانی و سہولت ہوتی ہے، تو اس سے لذت ملتی ہے، بشرطیکہ عادت
کی بنا پر یہ حرکات اپنی نوائے تاثر کو زائل نہ کر چکی ہوں۔ موزوں و منطبق حرکات
کا بے روک اور آسانی کے ساتھ انجام پانا بجائے خود لذت بخش ہوتا ہے۔ بچوں
کو (خواہ انسان کے ہوں یا حیوان کے) کھیل میں جو لذت ملتی ہے، وہ بڑی حد
تک اسی قسم کی ہوتی ہے۔ کتاب اپنے پچھلے پیروں پر کھڑے ہونے کی کوشش

کرتا ہے، تو اس کی جو ذہنی حالت ہوتی ہے، اس کا موازنہ اس حالت سے کرو
جب وہ اپنی فطری کلیوں اور اپنے ہم جنسوں کے ساتھ کھیل کو وغیرہ میں مصروف
ہوتا ہے۔

بعض ایسی عام چیزیں ہیں، جو عام طور پر حرکی تطابق کے آسان و موثر بنانے میں
معیین ہوتی ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ اہم غالباً موز و نیت ہے۔ موزوں حرکت
میں چونکہ ایک ہی تطابق کی باقاعدہ وقفوں کے ساتھ تکرار ہوتی ہے، لہذا پہلے ہی
سے اس کے لئے تیاری ممکن ہوتی ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ قوت ضائع نہیں
ہوتی، اور کام زیادہ سے زیادہ خوبی کے ساتھ ہوتا ہے۔ جن کاموں میں ایک ہی
حرکت کا بار بار اعادہ کرنا پڑتا ہے، جیسا کہ مثلاً ہتھوڑا چلانا یا رسی بٹنا وغیرہ تو ان میں
خواہ مخواہ ایک موز و نیت پیدا ہو جاتی ہے۔ دو جدا گانہ ہم وقت افعال کے مابین
اگر موز و نیت پائی جاتی ہو تو اس سے دونوں میں آسانی ہوتی ہے۔ ایسی صورت
میں ہر فعل نہ صرف اپنی ہی موز و نیت کی بنا پر بلکہ دوسرے کی بنا پر بھی آسان ہو جاتا
ہے۔ جس کا نتیجہ اکثر نہایت ہی خوشگوار ہوتا ہے۔ اس کی بہترین مثالیں ناچا وغیرہ ہیں
اسیے علاوہ دوسری اشیاء یا اشخاص کی کسی حرکت کو دیکھ کر لذت یا عدم
لذت کا جو تجربہ ہوتا ہے، وہ بھی ایک حد تک انہی چیزوں پر مبنی ہوتا ہے، جو خود اپنی
حرکات کے اندر اس تجربہ کی باعث ہوتی ہیں۔ اوپر نقل و تقلید کی بحث میں ہم کو معلوم
ہو چکا ہے کہ جو افعال اپنی ذاتی دلچسپی کی بنا پر جالب توجہ ہوتے ہیں، ان کے دیکھنے
والے میں بھی خود ایسا ہی کرنے کا میلان پیدا ہو جاتا ہے۔ اور اگر وہ واقفان
افعال کی نقل نہیں کرنے لگتا، تو بھی نفس میں یہ میلان ضرور موجود ہوتا ہے۔ جو شخص کسی
خارجی حرکت کی طرف متوجہ ہو تو اس حرکت کا نفس دیکھتا ہی، اس شخص کے اندر اسی
قسم کی ایک ادنیٰ یا ابتدائی فعلیت کا موجب ہو جاتا ہے۔ یہ حرکی اعادہ بلاشبہ کوئی
جدا گانہ تصور نہیں، بلکہ مرکب ادراک کا ایک سالم جز ہوتا ہے۔ لذت و الم کے

لے موزوں فعلیت ایک خوشگوار قسم کا ایسا پھیلا ہوا نتیجہ بھی پیدا کر دیتا ہے، جو دوسری لذت بخش چیزوں کے اثر کو
قوی کر دیتا ہے۔ مثلاً نظم کی موز و نیت شاعرانہ خیالات کے لطف و اثر کو دربالا کر دیتی ہے۔

متعلق جو کچھ عام طور سے حرکی عمل پر صادق آتا ہے، وہی حرکی عمل کے اس اعادہ پر بھی صادق آتا ہے، جس کو کسی متحرک شے پر توجہ مستلزم ہوتی ہے۔ جب یہ اعادہ خاص طور پر آسانی و سہولت اور صحت تطابق کے ساتھ واقع ہوتا ہے، تو خارجی حرکت اس کا باعث ہوئی ہے اس کو ہم پسندیدہ خیال کرتے ہیں لیکن محض حرکت کا ادراک اس کے دیکھنے والے میں حرکی فعلیت کے اعادہ کو مستلزم نہیں ہوتا۔ اگر کسی پہلی تھوٹی پر بہت بڑا چھپر لدا ہوا ہو، تو دیکھنے والے کو ایک ناگواری پیدا ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا وہ خود اپنی طاقت سے زیادہ کوئی بوجھ اٹھا رہا ہے۔ ہندسی اشکال سے جو خوشگوار یا ناگوار اثر پڑتا ہے، وہ بھی بڑی حد تک ان کے ادراک کی حرکی فعلیت پر مبنی ہوتا ہے، کچھ تو یہ حرکی فعلیت واقعی حرکات پر مشتمل ہوتی ہے، جیسے مثلاً آنکھ کا پھرانا، لیکن بہت کچھ اس کا منشا خطوط و سطوح کے متعلق ہمارا یہ سمجھنا ہوتا ہے، کہ گویا ان میں خود فعلیت پائی جاتی ہے۔ مثلاً ہم کہتے ہیں کہ فلاں راستہ پھیر کھا کر گیا ہے یا فلاں ستون بوجھ سے جھکا جا رہا ہے، وقس علی ہذا۔ زبان کا یہ طرز تعبیر عمل اور ادراک کی ایک بنیادی حیثیت پر دلالت کرتا ہے۔ خطوط و سطوح کی جو نوعیت ہوتی ہے، ایسا سمجھا جاتا ہے، کہ گویا انہوں نے خود یہ نوعیت اختیار کی ہے۔ اس لئے ان کے علم کے وقت ہمارے اندر ایک حرکی فعلیت کا اعادہ ہوتا ہے، جو کبھی خوشگوار اور کبھی ناگوار ہوتی ہے۔ جب کوئی ہندسی خاکہ ایسا بے ہنگم اور ایسے غیر متوقع تغیرات کا مقتضی ہوتا ہے، جس کے لئے ہم پہلے سے تیار نہیں ہیں، تو یہ اچھا نہیں معلوم ہوتا۔ بخلاف اس کے اگر کسی شے میں بہت تدریجی خم یا کجی پائی جاتی ہو، تو وہ اچھی معلوم ہوتی ہے۔ البتہ اگر کوئی ہندسی شکل بہت سادی و معمولی ہو، تو لذت و الم کے لحاظ سے یہ تقریباً بے اثر ہوتی ہے۔ بہت نمایاں ناگواری اس وقت پیدا ہوتی ہے، جبکہ ایک طرف کسی شے میں کافی سوز و نیست و باقاعدگی پائی جاتی ہو، اور دوسری طرف اس کے منافی حالات موجود ہوں۔ نیز اس صورت میں بھی ناگواری کا تجربہ ہوتا ہے، جب کسی شے کی سادگی یا یکساں تکرار کی بنا پر توجہ اچھی طرح نہیں جمتی۔ ایسی خالستوں ہمارے فعلیت میں اس لئے ایک رکاوٹ واقع ہوتی ہے کہ اس کو اپنے عمل کے لئے صحیح محل نہیں ملتا۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے، کہ جو شے ایک شخص کے لئے بہت زیادہ

بسیط یا مرکب ہو، وہ دوسرے کے لئے ایسی نہ ہو۔

۳۔ کامیابی اور ناکامی اس عنوان کے تحت میں ایک نہایت ہی وسیع صنف داخل ہے، جس کی صورتیں بجائے خود اس درجہ مانوس و واضح ہیں، کہ ان کے ذکر کی بھی شکل ہی سے ضرورت معلوم ہوتی ہے۔

ہر شخص جانتا ہے، کہ کسی کوشش میں مخالف حالات کی بنا پر ناکامی ناگوار ہوتی ہے، اور جو حالات کسی مقصد کے حصول میں آسانی پیدا کرتے ہیں وہ اچھے معلوم ہوتے ہیں۔ بلی سے اگرچہ ہانچ کر نکل جاتا ہے، تو اس کو تکلیف ہوتی، گالف کھیلنے والے کی ضرب، جب گیند کی بجائے کسی ڈھیلے پر پڑتی ہے، تو وہ بدمزہ ہوتا ہے، شکاری کا نشانہ خطا کرتا ہے تو اس کو برا معلوم ہوتا ہے۔ اس قسم کے واقعات کی تحلیل غیر ضروری ہے۔ لذت و الہم کے عام نظریہ کے لئے ان کی جواہریت ہے صرف اس پر زور دینے کی ضرورت ہے۔ ان کا نفس اس قدر واضح و مانوس ہونا ہی، ان کو اہم بنا دیتا ہے۔ اگر ہم ایسی دیگر صورتوں کو جن میں کہ احساس لذت و الہم کے اسباب کم واضح ہیں اسی عام اصول میں داخل کر دے سکیں، تو معقول طور پر دعویٰ کیا جاسکتا ہے، کہ میں ان کی توجیہ ہو گئی۔ یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ عضویاتی نظریہ جو لذت و الہم کے تمام احساسات کا منشا عصبی ریشوں کی درستی و فرسودگی کو قرار دیتا ہے، وہ یہاں مشکل ہی سے صادق آسکتا ہے۔ اگر کسی بیخ کو گاڑتے وقت ہماری ضرب اس کے سر پر نہ پڑے، تو بُرا معلوم ہوتا ہے، اور اگر حسب مرضی پڑتی رہے تو اچھا لگتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ یہاں یہ کسی طرح نہیں فرض کیا جاسکتا، کہ ایک صورت میں تو زائد قوت صرف ہوئی اور دوسری میں نہیں ہوئی۔ بلکہ جو کچھ صرف ہوئی دونوں میں ہوئی۔

۴۔ استلافات سابقہ اور اک کے ساتھ لذت و الہم کا جوا احساس پایا جاتا ہے، اُس پر مبنی لذت و الہم کے پیدا کرنے میں حصول معنی، اشکال، اور عضوی حس کے استلافی نتیجہ کا نہایت ہی اہم حصہ ہوتا ہے۔ کوئے کی قایم قایم

آواز بجائے خود قطعاً کوئی خوش آئند شے نہیں ہے۔ لیکن جن لوگوں نے اپنی زندگی کا ابتدائی زمانہ دیہات میں گزارا ہے، اور یہاں کے مناظر و حالات سے لطف اٹھایا ہے انکو یہ آواز اچھی معلوم ہوتی ہے۔۔۔ وجہ یہ ہے، کہ ان لوگوں نے چونکہ اس آواز

کو بار بار ایسے ماحول میں سنا ہے۔۔۔۔۔ جو نمایاں طور پر اپنے ساتھ خوشگوا ری رکھتا تھا
 لہذا جب یہ سنائی دیتا ہے، تو دماغ لے طور پر اپنے گزشتہ پر لطف ماحول کے
 بہت سے اثرات کو پھر تہیج کر دیتی ہے۔ اس سے زیادہ عام و معمولی مثال یہ
 ہے، کہ کسی لذیذ پھل کو دیکھنے سے جو لذت ملتی، وہ اس کے مزہ کے گزشتہ تجربات
 کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے، کہ ایسی صورتوں میں محض احساس
 لذت و الم کا احیا نہیں ہوتا، بلکہ موجودہ اور اک کے ساتھ لذت و الم کا جو احساس
 پایا جاتا ہے وہ گزشتہ تجربہ سے صرف اس لئے مستفاد ہوتا ہے، کہ خود اور اک ہی
 اپنے وقوف و مطلب میں اس تجربہ سے متاثر و متغیر ہو جاتا ہے۔ کوؤں کی قائلیں قائم
 کی حصول یا اکتسابی خوشگوا ری دراصل اس کے اکتسابی معنی کی خوشگوا ری ہوتی ہے
 اس سے وہ مجموعی رجحان نفس تہیج ہو جاتا ہے، جو گزشتہ اور اک کی تجربہ نے چھوڑا ہے
 اور یہی اس کی خوشگوا ری کا اصلی منشا ہوتا ہے۔ عضوی حسوں کے تہیج کا بھی اس صورت
 میں غالباً اہم حصہ ہوتا ہے۔ باقی دوسری صورتوں میں تو یہ بہت زیادہ نمایاں ہوتا ہے
 مثلاً تنفر انگیز غذا کو نفس دیکھنے ہی سے مالش پیدا ہو جاسکتی ہے۔ جیسے اول کے بدن
 میں میان سے باہر تلوار دیکھ کر لرزہ پڑ گیا تھا۔ دوسرے کو لیمو چوستے دیکھ کر بعض آدمیوں
 کے دانت کھٹے ہو جاتے ہیں، اور نہایت ناگوار عضوی حس پیدا ہوتی ہے۔

(۵)

باب

جذبات

۱۔ عام خصوصیات | اگر ہم یہ سوال کریں کہ جذبہ کیا ہے؟ تو معمولی سمجھ کے آدمی کے ذہن میں سب سے پہلے جو جواب آتا ہے وہ خاص خاص جذبات کی ایک فہرست ہوتی ہے یعنی خوف، غصہ، امید، دیر، شک و حسد، وغیرہ۔ لیکن جب ہم مزید تحقیق و تفتیش کرتا چاہتے ہیں، اور یہ دریافت کرتے ہیں کہ ان مختلف کیفیات میں وہ ایسی کونسی خصوصیت ہے جس کی بنا پر ہم ان سب کو ایک ہی نام یعنی جذبہ سے موسوم کرتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ علمائے نفیات مختلف و متضاد جواب دیتے ہیں۔ بعض کے نزدیک جذبہ دراصل ایک قسم کی حس ہے جو عام عضوی اشتغال سے پیدا ہوتی ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ گزشتہ لذات و آلام کا استلاف کے ذریعہ سے ایک سخت و شدید احیاء ہو جاتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ ایک خاص طرح پر عمل کرنے کا میدان ہے، اور اس کو طلبی شعور کی ایک شکل سمجھنا چاہئے۔ ان اختلافات کی صورت میں ہمارے لئے بہترین راستہ یہی ہے کہ خاص خاص جذبات کو الگ الگ دیکھیں کون کونسی خصوصیات ان سب میں عام ہیں اور کونسی ایک جذبہ کو دوسرے سے ممتاز و قباہین کرتی ہیں۔

(۱) جذبہ میں ایک بات نہایت نمایاں ہے جو شروع ہی میں سامنے آجاتی ہے یعنی اس کی وسعت و عالمگیری۔ اور اس کی شعور کی ادنیٰ صورتوں سے لے کر تصویری اور عقلی فعلیت کی اعلیٰ صورتوں تک، ہر جگہ ایک ہی قسم کے جذبات نظر آتے ہیں۔ غصہ زخم اور مار کی تکلیف سے پیدا ہو سکتا ہے۔ زخمی شیر لکڑیوں پتھروں اور خود اپنے زخموں کو چبا ڈالتا ہے۔ بلی کے بچوں کو اگر چھیڑو تو یہ غضبناک ہو جاتی ہے۔ بچے سے اگر اس کا کھلونا لے لو تو اس کو غصہ آجاتا ہے۔ کسی آدمی کی بات اگر تمہاری سمجھ میں نہیں آتی یا اس کی کتاب پر تم تنقید کرو تو وہ غصہ کرنے لگتا ہے۔ حتیٰ کہ ایک ولی کو بھی ولی کی طرح غصہ آسکتا ہے۔ جیسے سینٹ پال کو بیوقوف گلاٹیاٹس پر آیا تھا۔ غرض اس طرح جذبہ ارتقائے ذہنی کے مختلف مدارج میں جس وسعت کے ساتھ پایا جاتا ہے اس کی بنا پر ضروری ہے کہ اس کی مختلف صورتوں کی تعریف میں نہایت احتیاط سے کام لیا جائے تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ بہت زیادہ محدود و غیر جامع ہو جائے مثلاً بین لے اسی قسم کی غلطی کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”غصہ میں دوسرے ذی حس کو دانستہ گزند پہنچانے کی ایسی تسلیق ہوتی ہے کہ جب پہنچ جاتی ہے تو اس سے تشفی ہوتی ہے“ لیکن ایسا آزاد تصور فعلیت کی نسبت ترقی یافتہ حالت ہی میں ہوتا ہے۔ اور اس میں بھی یہ ان صورتوں کو محیط نہیں ہوتا جیسا کہ مثلاً سینٹ پال کا غصہ بے وقوف گلاٹیاٹس پر جو تمام تر نیک نیتی پر مبنی تھا۔

(۲) وسعت ہی سے ملی ہوئی ایک اور شے بھی ہے، یعنی ان حالات کا تنوع جو جذبہ کا باعث ہوتے ہیں۔ ہر قسم کی مزاحمت یا مخالفت غصہ دلا سکتی ہے۔ ہر قسم کا خطرہ خوف کا موجب ہو سکتا ہے۔ مثلاً کتے کو تم طرح طرح سے غصہ دلا سکتے ہو اس کو کھاتے وقت پریشان کرنے سے، یا اس کے بچوں کو چھیڑنے سے یا اس کی دم کھینچنے سے غرض جو چیز کسی جذبہ کو براہِ گنجمتہ کرتی ہے وہ ایک قسم کی عام صورت حال ہوتی ہے نہ کہ اشیا کی کوئی خاص صنف۔

علیٰ ہذا جس طرز عمل سے جذبہ کا اظہار ہوتا ہے اس کی نوعیت بھی عام ہوتی ہے۔ اس میں کسی خاص نوع کی شے کے ساتھ تطابق نہیں ہوتا، بلکہ ایک عام طرز عمل کسی خاص صورت حال کے مطابق ہو جاتا ہے۔ کتے کو کسی طرح بھی غصہ

کیوں نہ دلاؤ اس کا طرز عمل ایک ہی قسم کا ہوگا۔ ہر حالت میں اس کی جسمانی وضع ایک ہی ہوتی ہے، یعنی مثلاً دانت لگاتا ہے، غراتا ہے اور کاٹنے وغیرہ کی کوشش کرتا ہے۔

(۳) جذبات کے دو ماخذ ہوتے ہیں جنہیں تفریق و امتیاز ضروری ہے۔ یعنی یہ یا تو خاص خاص اور اکات و تصورات سے پیدا ہوتے ہیں، مثلاً کوئی اچھی خبر مسرت کا باعث ہوتی ہے۔ یا پھر یہ عضوی تغیرات پر مبنی ہوتے ہیں، مثلاً وہ جذبات جو شراب یا دیگر مسکرات وغیرہ کے استعمال سے رونما ہوتے ہیں۔ انسان کا مزاج اس کی صحت کے حالات کے ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ عضوی تغیرات دونوں طرح سے عمل کر سکتے ہیں۔ نظام عصبی کو جو غذا پہنچتی ہے اس کی کمیست یا کیفیت کو متغیر کر کے براہ راست بھی یہ اس کی حالت بدل دیتے ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ جسم کی عام حالت میں تغیر پیدا کر کے اس کے واسطے سے ان تسویقات کی نوعیت بدل دیں جو داخلی اعضا سے نظام عصبی کے مرکز میں آتی ہیں۔ چونکہ عضوی حسوں میں انتشار اور پھیلنے کی خاصیت ہوتی ہے، اس لئے اس سے نظام عصبی کی حالت میں ایک عام تغیر پیدا ہو جاتا ہے جس کا نفسیاتی تجربہ ایک جذبی حالت کی حیثیت میں ہوتا ہے۔ لیکن اس حالت کو صحیح معنی میں جذبہ نہیں کہہ سکتے۔ صحیح معنی میں جس شے کو جذبہ کہا جاسکتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ یہ کسی متعین چیز کے متعلق محسوس ہو۔ مثلاً غصہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی شے کے متعلق ہو۔ لیکن وہ عام حالت اشتغال یا بے چینی جو فرض کر دے کہ رات کو نیند نہ آنے سے پیدا ہوتی ہے، اس کا تعلق کسی متعین شے سے نہیں ہوتا بلکہ یہ اپنے لئے ایسی شے کو ڈھونڈتی ہے اور ممکن ہے کہ اس حالت میں انسان ایک کے بعد دوسری اور دوسری کے بعد تیسری شے ڈھونڈتا رہے جس سے ایک ہی قسم کے جذبات کا ایک سلسلہ پیدا ہو جاتا ہے۔ بالعموم جذبہ اپنے بعد ایک جذباتی حالت چھوڑ جاتا ہے جو اسی کے مائل ہوتی ہے

(۴) جذباتی حالت جب ایک بار پیدا ہو جاتی ہے، تو پھر اس کی اصل وجہ کچھ ہی ہو، لیکن یہ باقی رہنا چاہتی ہے اور جو شے اسے آجاتی ہے، اس پر جب تک پڑتی ہے۔ مثلاً طبیعت میں سرور یا انحلال کا اصل سبب ممکن ہے کہ مثنیٰ شے ہو،

لیکن جب ایک بار اس قسم کی حالت پیدا ہو جاتی ہے تو پھر یہ اپنے لئے سامان خود ہی پیدا کر لیتی ہے۔ اگر کوئی شخص بے خوابی یا اور کسی وجہ سے صبح کو مضطرب و بد مزہ اٹھا ہے تو بات بات پر چڑچڑاتا ہے، حالانکہ اگر یہ حالت نہ ہوتی تو ان باتوں کی وہ چنداں پروا بھی نہ کرتا، بلکہ خوش طبعی سے ٹال دیتا۔ تم اپنے باورچی پر خفا ہو تو وہ اپنا غصہ برتن مانجنے والے لڑکے پر لکاتا ہے۔ مویشیوں کا گلہ اپنے کسی ساتھی کو مصیبت میں دیکھ کر مشتعل ہوتا ہے۔ اور خود اسی بد قسمت پر سارا غصہ اُتار دیتا ہے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہوتی ہے کہ اس وقت یہی ان کی توجہ کا مرکز ہوتا ہے۔ ان کو اپنا غصہ اتارنے کے لئے کسی نہ کسی شے کی ضرورت ہوتی ہے، لہذا جب اور کوئی چیز نہیں ملتی تو وہ اسی مظلوم پر اتار دیتے ہیں۔ رکتوں میں بعض اوقات یہ بات دیکھی گئی ہے کہ جب چار پانچ جمع ہوتے ہیں اور اچانک ان میں سے کوئی دردناک آواز سے بھونک پڑتا ہے، درانحالیکہ نہ کوئی انسان پاس ہوتا ہے اور نہ بظاہر کوئی دوسری وجہ معلوم ہوتی ہے، تو باقی سب کتے دیکھنے کو دوڑتے ہیں اور جب کچھ سبب نظر نہیں آتا تو پلٹ کر ایک دوسرے سے لڑنے لگتے ہیں۔ اسی طرح اکثر ز جانوروں کے قریب جفتی کے زمانہ میں جانا خطرناک ہوتا ہے، کیونکہ اس زمانہ میں ان کے جذبات صبری زفابت کی وجہ سے بہت مشتعل ہوتے ہیں۔ ہر جذبہ یا جذباتی حالت ایک خاص میلان فعلیت کو مقتضی ہوتی ہے اور یہ میلان اپنے موجودہ حالات کے مطابق کسی نہ کسی طرح ظاہر ہوتا ہے۔

(۵) جذبہ کی پانچویں خصوصیت وہ ہے جس کو ہم اس کا طفیلی خاصہ کہہ سکتے ہیں۔ جس حد تک کہ جذبات عام صورت حالات سے پیدا ہوتے ہیں اور محض عضوی تغیرات کا نتیجہ نہیں ہوتے اس حد تک یہ عموماً ثانوی یا طفیلی ہوتے ہیں۔ اور یہ نسبتاً زیادہ خاص رجحانات پر مبنی ہوتے ہیں۔ یہ شے بجز بعض بہت ہی بسیط و ابتدائی جذباتی حالتوں کے باقی سب میں ہوتی ہے۔ کتے کو ہڈی کے چھن جانے پر جو غصہ آتا ہے، یہ پہلے سے خوراک کی ایک خاص اشتہا کی موجودگی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا اس کے بچوں کو چھیڑنے پر اس کو جو غصہ آتا ہے، وہ ان بچوں کی نگہداشت و پرورش کے خاص رجحان پر مبنی ہوتا ہے۔ اسی طرح ایسے رقیب

کی موجودگی جو اس کی حقیقت میں حاصل ہو اس لئے غصہ کا موجب ہوتی ہے کہ اس میں جنسی تسویق پہلے ہی سے پائی جاتی ہے۔

(۶) جذبہ کے زیادہ شدید مراتب میں، عضوی حسیں شعور کی مجموعی حالت

کا نہایت اہم جز ہوتی ہیں۔ خواہ جذبہ ابتداء عضوی تغیرات سے پیدا ہوا ہو یا اور کائنات و تصورات سے وجود میں آیا ہو یہ بات بہر صورت صادق آتی ہے۔ اس واقعہ کو ایک عام نظریہ کی بنیاد قرار دیا گیا ہے، جس کی رو سے جذباتی شعور کی اصلی نوعیت اُن حصوں پر مشتمل ہوتی ہے جو جسم کے اندرونی اعضا کے تغیر سے پیدا ہوتی ہیں جن میں عضلات و اعصاب و دونوں داخل ہیں۔

۲۔ عام نظریہ | جذبہ کے جس عام نظریہ کا ہم ابھی اشارہ کر چکے ہیں، وہ بہت مقبول ہوا ہے، اور بہت کچھ زیر بحث رہا ہے۔ اگرچہ یہ نظریہ

بجائے خود کم از کم اتنا ہی پرانا ہے، جتنا کہ ڈیکارٹ، مگر اب یہ خصوصیت کے ساتھ پروفیسر جیمس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، کیونکہ اس نے بڑے شد و مد سے اسکی تائید کی ہے۔ لہذا بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس دعویٰ کی اصل دلیل کو ہم پروفیسر موشو ہی کے الفاظ میں نقل کر دیں کہ وہ اب میں اپنے نظریہ کے اصل نقطہ پر زور دیتا ہوں، وہ یہ ہے کہ اگر ہم کسی شدید جذبہ کا خیال کریں اور پھر اپنے شعور سے اس کی جسمانی علامات کے تمام احساسات کو نکال ڈالنے کی کوشش کریں تو ہم کو معلوم ہو گا کہ کچھ باقی نہیں رہتا، یعنی کوئی ایسی نفسی حالت نہیں رہ جاتی جس کو جذبہ کہا جاسکے، بلکہ صرف ایک پرسکون اور اکی کیفیت باقی رہ جاتی ہے... مثلاً اگر جذبہ خوف کی حالت میں دل کی تیز دھڑکن، سانس کا ہلکا پن، ہونٹوں کی کپکپی، ہاتھ پاؤں کی کمزوری، رونگٹوں کا کھڑا ہونا، اٹھا کا ہوجان نہوا، تو میں نہیں سمجھ سکتا کہ وہ جذبہ خوف کیسا ہو گا۔ کیا کوئی شخص ایسے غصہ کا تصور کر سکتا ہے جس میں نہ سینہ میں جوش ہو، نہ چہرے پر متما ہٹ، نہ تھنوں کا پھولنا، نہ دانتوں کی کچکچاہٹ بلکہ اس کے بجائے تمام جسم پرسکون طار ہو اور چہرہ مطمئن ہو۔ اس قسم کے غصہ کا تصور کم از کم راقسم ہذا کے لئے تو ناممکن ہے۔ جس حد تک کہ یہ جسمانی علامات غائب ہوتی ہیں اسی حد تک غصہ بھی کا فور ہو جاتا ہے۔ جو شے امکاناً اس کی جگہ رہ جاسکتی ہے، وہ صرف ایک طرح کا

سر دھرانہ عدالتی فیصلہ ہوتا ہے کہ مثلاً فلاں شخص اپنے گناہوں کی پاداش میں سزا کا مستوجب ہے۔ اور جو محض ایک عقلی حکم ہوتا ہے..... جتنے زیادہ غور سے میں اپنی ذہنی حالتوں کا مطالعہ کرتا ہوں، اتنا ہی اس امر کا یقین ہوتا جاتا ہے کہ مجھ میں جسدِ ربی بھی تاثرات و جذبات ہیں ان سب کی تعمیر و تشکیل انھیں جسمانی تغیرات سے ہوتی ہے، جن کو ہم بالہو ان کا منظر یا نتیجہ کہتے ہیں، اور مجھ کو اس امر کا پورا و توق ہوتا جاتا ہے کہ اگر میرا جسم بے حس ہو جائے تو میں لطیف و شدید ہر قسم کے جذباتی تاثرات سے قطعاً محروم ہو کر محض ایک خشک صاحب عقل و وقوف ہستی رہ جاؤں گا۔

مذکورہ بالا اقتباس اس میں شک نہیں کہ طبع تو بہت ہے مگر منطقی استواری سے خالی ہے۔ اگر لازمی و قطعی طور پر ب سے وابستگی رکھتا ہے تو اس سے یہ نتیجہ تو نہیں نکلتا کہ ۱ اور ۲ ایک ہیں۔ پتھر اگر پانی میں پھینکو تو اس سے لازماً لہریں پیدا ہونگی لیکن لہریں پتھر تو نہیں ہیں۔ خط میں جہت کے بغیر طول نہیں ہو سکتا مگر طول اور جہت ایک ہی شے نہیں ہیں، آگ کے بغیر دھواں نہیں ہوتا، لیکن دھواں ایک شے ہے اور آگ دوسری شے ہے۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ جذبہ کا وجود بغیر اس کے مظاہر کے ناممکن ہو، مگر اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ ان مظاہر کی بنا پر جو حسی تجربات ہوتے ہیں، وہی جذبہ کی ساری کائنات ہیں۔ تھوڑی دیر کیلئے ہم فرض کئے لیتے ہیں کہ پروفیسر جیمس کا نظریہ صحیح ہے، لیکن ظاہر ہے کہ ہم اس کا عکس یہ نہیں نکال سکتے، کہ عضوی حس جذبہ ہوتی ہے۔ بھوک اور پیٹ کا وجود جذبہ نہیں ہیں۔ لہذا نظریہ کو پورا کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ عضوی رد عمل کی ان قسموں میں جو جذبہ کا باعث ہوتی ہیں اور ان میں جو اس کا باعث نہیں ہوتیں انیاز کیا جائے۔ اس بارے میں پروفیسر جیمس کا خیال جہاں تک خود اس کے بیان سے اندازہ ہوتا ہے، یہ ہے کہ جذبہ اس منتشر یا پھیلے ہوئے اختلال پر مبنی ہوتا ہے جس سے بہت سے اعضا متاثر ہو جاتے ہیں، لیکن تمام عضوی اختلالات اسی طرح سے پھیلے ہوئے یا منتشر ہوتے ہیں۔ لہذا بدن کی مالش یا غسل وغیرہ کے سے تمام

تجربات جذبات بن جائینگے۔

یہ ظاہر ہے کہ جو عضوی حسیں کسی جذبی حالت میں داخل ہوتی ہیں، وہ یا تو خود نظام عصبی میں ایک خاص اختلال پیدا کر دیتی ہوں گی جو اور عضوی حسوں میں نہیں ہوتا، یا پھر یہ اختلال ان حسوں سے پہلے یا ان کے ساتھ پایا جاتا ہو گا، اس میں شک نہیں کہ ایک حد تک عضوی حسیں اس خاص قسم کے عصبی ہیجانات پیدا کر سکتی ہیں۔ جہاں تک کہ کوئی جذبی کیفیت حالت صحت یا استعمال مسکرات وغیرہ کی سی چیزوں پر مبنی ہوتی ہے عضوی حسیں ایسا ضرور کرتی ہیں۔ لیکن یہاں ہم کو خود نظام عصبی اور اس کے تغذیہ پر عضوی حالات کے براہ راست اثر اور ان جسی تسویقات کو تقسیم کرنا پڑیگا، جو اس میں اندرونی اعضا کی طرف سے آتی ہیں۔ مزید برآں اس طرح جو شے پیدا ہوتی ہے وہ جذبہ نہیں بلکہ جذبی کیفیت ہوتی ہے۔ جب ہم ان جذبات پر غور کرتے ہیں، جو متعین ادراکات و تصورات کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں تو اس نظریہ کی خامی اور بھی واضح ہو جاتی ہے۔ ایسی صورتوں میں منتشر عضوی اختلال کی ابتدا اور اصل نظام عصبی کے اس اختلال سے ہوتی ہے، جو بہ حیثیت مجموعی سارے جسم کو محیط ہوتا ہے۔ لہذا جس عمل سے کہ جذبہ پیدا ہوتا ہے اس کی پہلی حالت ایسی نہیں ہو سکتی، جیسا کہ پروفیسر جیمز کا خیال ہے کہ ”یہ محض ایک پرسکون ادراک کی حالت ہو گی“ مجھے کو اس وقت ٹھنڈے دل سے عقلاً اس امر کا ادراک ہے کہ میں ایک روز ضرور مرنے لگا۔ لیکن اس سے میرے استثنائی یا حیرت انگیز شعور میں کسی قسم کی بے کلی پیدا نہیں ہوتی۔ اسکے برعکس جب مجھ کو کوئی پاگل آدمی پستول دکھاتا ہے تو اس وقت بھی اس پستول دکھانیکا مجھ کو ادراک ہوتا ہے لیکن ساتھ ہی ایک عام عضوی اختلال بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ ان دو ادراکات میں وہ کیا فرق ہے جس سے ان کے اختلاف نتائج کی توجیہ ہو سکتی ہو؟ عضویاتی لحاظ سے پستول کے اس طرح دکھائے جانیکا جو ادراک ہوتا ہے، اس کے مقابل عصبی توازن میں ایک شدید و منتشر اختلال کا پایا جانا لازمی ہے، کیونکہ اس کے سوا عضوی توازن کے اختلال کی کسی اور چیز سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ بخلاف اس کے محض یہ خیال کہ میں کسی نہ کسی روز مر جاؤنگا عصبی توازن کو اس طرح سے متزلزل نہیں کرتا کہ کسی عضوی اضطراب کا باعث ہو۔ اب دیکھو کہ نفسیاتی لحاظ سے اس ابتدائی عصبی اختلال کے مقابل وہ

کوئی شے ہے جو عصبی اختلال کا منشاء دہنی ہو سکتی ہے؛ ظاہر ہے کہ یہ نفسی حالت جذبہ کے سوا اور کیا ہوگی۔ یہ فرض کر لینا بالکل زبردستی ہے کہ عضوی حس میں کوئی ایسی عجیب و غریب پراسرار قوت ہوتی ہے، جو اور کسی حس میں نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ عضوی حس بھی تو اسی طرح سے پیدا ہوتی ہے جس طرح کہ اور حسیں ہوتی ہیں۔ دیگر حسیں کی طرح یہ بھی دماغ کے اس پہنچ ہی سے پیدا ہوتی ہے جس کا باعث اعصاب درآور کی تسلیقات ہوتی ہیں۔ اگر عضوی حسیں جذبہ کے پیدا یا تیز کرنے میں حصہ لیتی ہیں تو اس کی وجہ صرف یہ ہو سکتی ہے کہ یہ ایک شدید اور عام عصبی اختلال کے پیدا کرنے میں مددگار ہوتی ہیں۔ لیکن اس کی کوئی وجہ نہیں کہ خارجی اشیا کے اور اکاوت و تصورات بھی اسی طرح کیوں نہ عمل کریں؛ بلکہ یقیناً کرتے ہیں؛ کیونکہ اس کے بغیر عضوی اختلال کی توجیہ ناممکن ہے۔ اور یہ جذبات کے اسی عام خیال کے مطابق ہے کہ جذبہ اپنی ظاہری علامات پر مقدم اور ان کی شرط ہوتا ہے۔ ریچھ کے نفس اور اک میں کوئی ایسی بات نہیں ہوتی جس سے وہ عضوی حسیں اور حرکات پیدا ہو جائیں جو خوف کے لئے مخصوص ہیں۔ خوف کی علامات اسی وقت رونما ہوتی ہیں جب کہ ریچھ کو دیکھ کر انسان گھبراتا ہے اس گھبرانے کی وجہ خواہ ایک بڑے عجیب جانور کو اپنی طرف آتے دیکھنا ہو یا گزشتہ تجربہ کی بنا پر اس کے خطرناک ہونے کا علم۔ اگر پر و فیہر جیمس کے سامنے پہلے زنجیر میں بند تھا ہوا ایک ریچھ آئے اور پھر ایک کھلا ہوا جنگلی ریچھ تو بین ہے کہ پہلے کے آگے تو وہ روٹی کا ٹکڑا ڈالیں گے، اور دوسرے سے جان چمرا کر بھاگینگے، غرض اصلی شے نفس بھری اور اک نہیں۔ بلکہ اس کی گھبرا دینے والی نوعیت ہے۔

اس اُبھٹاؤ سے بچنے کی کوشش کا صرف یہ ایک طریقہ ہے کہ یہ کھدیا جائے، کہ عضوی اختلال پہلے پہل میکانی طور پر ہوتا ہے اس نظریہ کے بموجب پہلے ہی سے بعض خلقی یا اکتسابی ایسے عضویاتی انتظامات موجود ہوتے ہیں، جن کی بنا پر بعض بھری یا دیگر اور اکاوت عضوی اختلال پیدا کر دیتے ہیں۔ مگر یہ خیال واقعات کے خلاف پڑتا ہے۔ جن جذبات کے ساتھ نمایاں عضوی اختلالات پائے جاتے ہیں، وہ بعض چیزوں کے محض اور اک ہی سے پیدا نہیں ہوتے،

بلکہ یہ صرف ایسے حوادث سے پیدا ہوتے ہیں جو شدید طور پر جہلی یا اکتسابی میلانات
 طلب میں مزاحم یا معین ہوتے ہیں۔ ایک شخص محض اس لئے نہیں ڈرتا کہ یہ کچھ کو
 دیکھتا ہے، بلکہ اس لئے ڈرتا ہے کہ اس کی زندگی خطرہ میں پڑ جاتی ہے، اور
 ”انسان اپنی جان بچانے کے لئے کسی شے سے دریغ نہیں کرتا“۔ پروفیسر جیمس
 کے نظریہ میں اس اہم تعلق کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، جو جذبہ انگیز حالات کو سابق
 طلبی میلانات سے ہوتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے بلی کے سامنے سے اسکے بچوں
 کا نفس ہٹایا جانا ہی اس کو غضبناک کر دیتا ہے۔ محبت مادی کو اس میں کوئی دخل
 نہیں ہوتا۔ حالانکہ یہ ظاہر ہے کہ ماں کی سی جہلی محبت ہی میں مداخلت غصہ کا سب
 سے اصلی سبب ہے۔ یہ مداخلت عصبی اختلال کو براہ راست اپنے ساتھ لاتی ہے
 جو عضوی رد عمل پر مقدم اور اس کی شرط ہوتا ہے۔ اگر یہ عصبی اختلالات جو جذبہ
 کے ساتھ پائے جاتے ہیں، میکانی طور پر رونما ہوتے رہیں گے جیسے کہ نظریہ میں
 فرض کر لیا گیا ہے، تو یہ اسفل یا زیریں مراکز عصبی کے ہیجان سے رونما ہوتے۔
 لیکن جذبہ کا عضوی اضطراب صرف ان ارتسامات سے پیدا ہوتا ہے جو اعلیٰ
 مراکز عصبی کو ایک خاص شدت کے ساتھ متنبہ کرتے ہیں۔ مراکز اسفل کا توازن
 بہت مستقل ہوتا ہے اور ان کا عمل یکساں اور معتدل ہوتا ہے، یہ ایسے خود بخود ہونے
 والے کام انجام دیتے ہیں جو روزمرہ کے معمولات میں داخل ہیں۔ ان سے ہم ان
 غیر منضبط و منتشر اختلالات کو منسوب نہیں کر سکتے، جو پورے نظام کو محیط ہوتے ہیں۔
 تنقید یا لالہ میں ہنوز اس واقعہ سے بحث نہیں کی گئی ہے جس سے پروفیسر
 جیمس نے اپنا استدلال شروع کیا ہے۔ کہ ہم یہ تصور نہیں کر سکتے۔ کہ عضوی
 حصوں کے بغیر جذبہ کیا ہو گا۔ خفیف اور آبی جذبات تک میں بھی عضوی عنصر ضرور
 موجود نظر آتا ہے۔ یہ ذرا سے اشتعال اور خفیف تنفر میں بھی اسی طرح موجود ہوتا
 ہے، جس طرح کہ شدید نفرت اور غیظ و غضب کے عالم میں ہوتا ہے۔ فرق صرف

۱۔ البتہ ایسے جسمانی تغیرات یا حرکات جنکو دوسرے دیکھ سکتے ہوں، وہ خفیف اور بعض اوقات شدید جذبات
 تک میں نہیں پائے جاتے۔ لیکن اصل اہم شے یہ ظاہری تغیرات نہیں، بلکہ وہ اندرونی عضوی تغیرات
 ہیں، جن کا اثر شلاً تنفسی دوران خون پر پڑتا ہے۔

مدارج کا ہوتا ہے۔ لیکن یہ تسلیم کر لینے سے کہ جذبات میں عموماً عضوی حس شامل ہوتی ہے یہ تو لازم نہیں آتا کہ عضوی حسوں کے سوا ان میں اور کچھ ہوتا ہی نہیں جن حالتوں میں کوئی جذبہ اور اکات و تصورات کے ضمن میں پیدا ہوتا ہے، تو یہ ذہنی توازن میں ایک ایسے ابتدائی اختلال کو ضرور مستلزم ہوتا ہے جس کو میلانات طلب کی اعانت یا مزاحمت سے خاص تعلق ہوتا ہے۔ یہ ابتدائی اختلال چونکہ عضوی رد عمل پر مقدم اور اس کی شرط ہوتا ہے، اس لئے اس کو عضوی رد عمل کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے۔ بلکہ جذبہ کی تشکیل کا یہ ایک مستقل جز ہوتا ہے۔ البتہ جس حد تک کہ جذبہ کا ادیس منشا عضوی حالات ہوتے ہیں، پر وہ فیسٹر جیسے کا نظریہ زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن دو باتیں غور طلب ہیں (۱) ممکن ہے کہ عضوی تغیرات میں خود دماغ اور اس کے تغذیہ کو بھی براہ راست دخل ہو۔ جس کی وجہ سے سارے نتیجہ کو اندرونی اعضا سے آنے والی حسی تسلیقات سے منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ (۲) ہم کو اس شے کا بھی لحاظ رکھنا ضروری ہے جس کو پروفیسر لائڈ نے زائد یا رد فاضل تہیج، کہا ہے۔ حسی تسلیقات اپنی مخصوص حسیں پیدا کر کے علاوہ کم و بیش ایک منتشر و مبہم قسم کے تہیج کا بھی باعث ہوتی ہیں، جو ممکن ہے مختلف حسوں میں یکساں ہو۔ یہ فاضل تہیج اپنی نوعیت کے اعتبار سے اُس تہیج کے مشابہ ہو سکتا ہے، جو اور اکات و تصورات کے ضمن میں پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ اس بنا پر مثلاً اشتعال کی جذبی حالت کا اصل منشا کسی سادھی کا برہم کن طرز عمل یا خرابی صحت دونوں چیزیں ہو سکتی ہیں۔

اے جیس کے نظریہ میں اس کے شائع ہونے کے بعد سے اب تک کم و بیش اسطرح ہوتی رہی ہے کچھ خود اُس نے کی ہے اور کچھ اور لوگوں نے، اور پر متن میں اس کی اصل ابتدائی صورت سے میں نے بحث کی ہے۔ ایک شخص جیس کے بیان کی اسطرح سے تصحیح کر سکتا ہے کہ علامات جذبہ دراصل جذبہ کی مقدم نظر نہیں بلکہ اُس واقعہ کا ایک پہلو ہوتی ہیں جس کا جذبہ دوسرا پہلو ہے۔ مجھ کو اس پر کوئی اعتراض نہیں۔ البتہ میں متعین طور پر یہ جاننا چاہتا ہوں کہ اسکے معنی کیا ہیں۔ سرعت اور جہت حرکت کے دو پہلو کہے جاسکتے ہیں۔ لیکن جذبہ اور اس کی علامات کے مابین ایسا تعلق نہیں ہے۔ دماغ مقامی طور پر عضوی جسم کا ایک علیحدہ حصہ ہے، اور جو عضوی تغیرات دماغ کے ہيجان سے پیدا ہوتے ہیں

جیس کی جس بات کو ہم تسلیم کرتے ہیں، وہ یہ ہے کہ عضوی حسیں معمولاً جذبہ
میں معین ضرور ہوتی ہیں، دگو ان کے معین ہونے کے مدارج مختلف ہوتے ہیں لیکن
اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ یہ حسیں جذبات کی لازمی شرط ہیں۔ اس مسئلہ کے تصفیہ
کا صرف ایک طریقہ ہے، وہ یہ کہ ایسے مریضوں کی حالت کو دیکھا جائے جن کی زیر بحث

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ وہ عصبی عمل کے بعد اس کے نتیجہ کے طور پر ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ تسلیم کیا جاسکتا
ہے کہ اگر عصبی عمل اپنا اظہار نہ کر سکتا تو اس کا وجود ہی نہ ہو سکتا، اور اس معنی میں تم علامات اور اصل عصبی
اختلالات کو ایک ہی واقعہ کے مختلف پہلو کہہ سکتے ہو۔ بحث طلب سوال یہ ہے کہ آیا اصلی عصبی اختلال
خود کسی جذباتی قسم کے شعور یا کم از کم ایسے شعور کے ساتھ متلازم ہوتا ہے، جو مکمل جذبہ کا ایک ذاتی جز ہو جیس
کے نزدیک جہاں تک میری سمجھ میں آیا ہے ایسا نہیں ہے۔ اس کے نزدیک اصل ابتدائی عصبی اختلالات
پہلے دیگر اعضائے جسم میں تغیرات پیدا کرتے ہیں اور پھر یہ تغیرات نظام عصبی پر عمل کرتے ہیں، تب جا کر جذبہ
شروع ہوتا ہے۔ اس کے خیال میں جذبہ اس شعور کا نام ہے، جو علامات کے بعد والے دوسرے
ارتسام سے تعلق رکھتا ہے۔ اس خیال کے بموجب ابتدائی عصبی ہیجان واصل مراکز اسفل کا ہیجان ہوتا
ہے، اور شعور میں اس کے مقابل کوئی محسوس شے نہیں موجود ہوتی۔ اس میں شک نہیں کہ جیس ایک ایسے
ابتدائی اور اک کا ضرور ذکر کرتا ہے جو جذبہ کا باعث ہوتا ہے، کیونکہ یہ ایک ہیجان میں لانے والے واقعہ کا
ادراک ہوتا ہے۔ لیکن اس سے وہ ذہنی ہیجان مراد نہیں لیتا۔ اس واقعہ کے باعث ہیجان ہونیکا سبب یہ ہوتا ہے
اسکا اور اک عضوی تغیرات پیدا کرتا ہے اور یہ تغیرات جو باذہنی ہیجان کا باعث ہوتے ہیں۔ چنانچہ
اس کے نزدیک عضوی تغیرات کے احساس ہی کا نام جذبہ ہے۔ اسی وجہ سے وہ کہتا ہے کہ ”جہانی
تغیرات براہ راست ہیجان میں لانے والے واقعہ کے ادراک کا نتیجہ ہوتے ہیں“ جس کے
معنی یہ ہیں کہ یہ اس واقعہ کا نتیجہ ہوتے ہیں جو ان کے ہیجان کا سبب ہوتا ہے نہ کہ اس
واقعہ کا جو ہم کو ہیجان میں لاتا ہے۔ اگر یہ مراد نہیں ہے تو پھر اس کا نظریہ کوئی جدا لگانا
نفس یہ ہی نہیں رہتا۔ کیونکہ اس سے شاید ہی کسی کو انکار ہو کہ عضوی تغیر مکمل جذبہ کا
معمولاً ایک جملہ ہوتا ہے۔ اس بات کو بین نے بھی اتنی ہی وضاحت سے کہا ہے جتنی
کہ جیس نے۔ اور رقم نہ کو بھی اس سے ہرگز انکار نہیں ہے۔ لیکن اگر اس عضوی تغیر سے پہلے
کوئی ذہنی ہیجان ہو گا تو اس کو بھی جذبہ سے متعلق کرنا ہو گا۔

جسمانی حیثیت مفقود ہو چکی ہو۔ اس قسم کی جو شہادت ملی ہے وہ اس خیال کے قطعاً مخالف معلوم ہوتی ہے کہ جن لوگوں پر ایسی بے حسی طاری ہوتی ہے، ان میں جذبہ کی قابلیت فنا ہو جاتی ہے۔ پروفیسر شیرنگٹن نے اس کی خاص طور پر تحقیق کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کتے پر اس قسم کا عمل کیا جاسکتا ہے کہ احتیالی تغیرات کی بنا پر دماغ کی طرف جو تسلیقات جاتی ہیں وہ نہ جاسکیں، اور ساتھ ہی اس کی صحت بھی خاصی رہے۔ ایسی حالت میں جب مناسب ذرائع سے اس کتے کی جلیبتوں کو متبیج کیا جاتا ہے تو اس سے جذبہ کے اکثر اثرات ظاہر ہوتے ہیں۔

البتہ یہ ممکن ہے کہ کتے سے یہ اثرات ظاہر ہوں اور پھر بھی وہ جذباتی ہیجان محسوس نہ کرے۔ لیکن اس قسم کی رائے قائم کرنے کے لئے جتنا قطعی دلائل موجود نہ ہوں یہی ماننا پڑیگا کہ ایسا نہیں ہوتا، اور واقعات کی بنا پر جیسے کا نظریہ سخت قابل اعتراض ٹھہرتا ہے۔ نیز یہ بھی ذکر کر دینا چاہئے کہ جو عضوی تغیرات جذبہ سے تعلق رکھتے ہیں، ان کی دقیق اختباری تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مختلف جذبات کے لئے یکساں اور ایک ہی جذبہ کے لئے مختلف ہو سکتے ہیں جس کی جیسے کے نظریہ سے تطبیق نہایت دشوار ہے۔

۳۔ جذبہ کا تعلق لذت و الم اور طلب سے ہر قسم کا جذبہ ذہنی یا جسمانی کسی نہ کسی خاص غایت یا جہت فعلیت کو متلزم ہوتا ہے۔ مثلاً غصہ غصہ دلانے والی شے کو برباد یا بیکار کر دینا چاہتا ہے۔ اسی طرح خوف خوفناک شے سے بھاگنے یا بچنے پر مائل کرتا ہے۔ لیکن لذت و الم سے جو تعلق جذبات کو ہوتا ہے وہ اس قدر واضح و متعین نہیں ہوتا جتنا کہ ان کا طلبی پہلو ہوتا ہے۔ بعض جذبات ہمیشہ لذت بخش اور بعض ہمیشہ موکم ہوتے ہیں۔ مثلاً رنج و غم ہمیشہ ناگوار ہوتا ہے۔

۱۔ میکڈوگل کی کتاب دو نفسیات عضویاتی، صفحہ ۱۱۳۔

۲۔ ایک ایسی شے بھی ہے جس کو ”لذت غم“ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، لیکن بغیر غم اس لذت کا غشا نہیں ہوتا۔ ایک شخص غمگین ہونے کے باوجود اپنے اس غم پر خوش بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً کسی محبوب شے کے کھولنے سے آدمی کو جو رنج ہوتا ہے، اسی میں یہ لذت بھی شامل ہو سکتی ہے۔

اور مسرت ہمیشہ خوشگوار ہوتی ہے۔ مگر دیگر جذبات حالات کے اعتبار سے خوشگوار و ناگوار دونوں ہو سکتے ہیں۔ بے بسی کی حالت میں عقد نہایت ہی ناگوار ہوتا ہے۔ لیکن جب یہ دشمن پر نکل سکتا ہے تو بہت ہی خوشگوار ہوتا ہے۔ ایک عام قاعدہ ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ کوئی جذبہ جس طلبی میلان کو مستلزم ہوتا ہے، اگر اس میں کامیابی ہوتی ہے، تو خوشگوار ہوتا ہے، ورنہ ناگوار۔ خوف اور غم کی نوعیت ایسی ہے کہ ان کے میلانات کی تشفی میں قدرۃ مزاحمت ہوتی ہے۔ اور جس وقت یہ مزاحمت ختم ہوتی ہے، تو ساتھ ہی جذبہ بھی ختم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مسرت کے میلان کی خود ان حالات ہی سے تشفی ہو جاتی ہے، جو اس کا باعث ہوتے ہیں۔

۴۔ انتہائی کیفی اختلاف | جذبہ اپنی مختلف نوعی صورتوں میں مختلف قسم کے احساسات کو مستلزم ہوتا ہے، جن کی توجیہ محض یہ کہہ دینے سے نہیں ہو سکتی

کہ یہ نسبت زیادہ بسیط عناصر کے نتائج یا مرکبات ہیں۔ جب ہم کہتے ہیں کہ ہر جذبہ میں ایک خاص فعالیت کی طرف میلان ہوتا ہے، اس کے ساتھ ایک خاص قسم کی عضوی حس پائی جاتی ہے، یہ خوشگوار یا ناگوار ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ تو گویہ تمام باتیں اپنی جگہ پر صحیح ہوں، مگر جذبہ کی ساری خصوصیات صرف ان ہی پر ختم نہیں ہو جاتیں۔ بلکہ ہر قسم کے جذبہ میں ایک خاص اور ناقابل تفریق شے بھی ہوتی ہے۔ یہ کسی چیز کے متعلق ایک عجیب نئی قسم کی احساسی حالت ہوتی ہے۔ بقول پروفیسر جیس کے کہ در مختلف جذبی ہیجانات ایسی رنگارنگ صورتیں رکھتے ہیں جو ایک دوسرے سے ایسی ہی ممتاز ہوتی ہیں جیسی کہ مختلف لونی حیثیتیں، خود اپنی نوعی کیفیت احساس کے علاوہ ہر جذبہ اپنے ساتھ بلاشبہ لذت یا الم کا بھی ایک احساس رکھتا ہے لیکن اسکی مخصوص کیفیت کو محض خوشگوار یا ناگوار میں تحلیل نہیں کر سکتے بلکہ یہ بجائے خود ایک انوکھا اور ناقابل تحلیل واقع ہوتا ہے۔

۵۔ جذبی رجحانات | جذبہ ہمیشہ شعور کی ایک واقعی حالت ہوتا ہے۔ جذبی رجحان نام

بقیہ عاشقہ صفحہ گذشتہ۔ کہ یہ شے کی رنج و غم کی شے ہے، حتیٰ کہ لذت غم کی تکلیف پر غالب آجاسکتی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ غم بذات خود غم کی خاطر کبھی لذت بخش نہیں ہو سکتا۔

ہے کسی خاص شے کی موجودگی میں ایک خاص قسم کے جذبہ کو محسوس کرنے کے مستقل میلان کا۔ چنانچہ اگر کوئی بچہ کسی بلی کی دم اکثر کھینچتا رہے، تو اس بلی میں یہ ایک مستقل میلان پیدا ہو جاتا ہے کہ جہاں وہ بچہ اس کے قریب آیا کہ یہ غضبناک ہوئی۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ جذبہ کی اصلی شرائط خاص خاص اشخاص یا اشیا نہیں بلکہ ایک عام قسم کی حالت ہوتی ہے۔ البتہ تجربہ کی بنا پر خاص خاص اشخاص یا اشیا سے اس کو تعلق ہو جاتا ہے، جس طرح کہ بلی کے غصہ کو اس بچہ سے تعلق ہو جاتا ہے جو اس کی دم کھینچا کرتا ہے۔ اس طریقہ سے جذبی رجحانات قائم ہو جاتے ہیں اور جب موقع آتا ہے، تو واقعی جذبات کی صورت میں رونما ہوتے ہیں۔ جذبی رجحان اور جذبی حالت ایک ہی شے نہیں ہے۔ جذبی حالت نام ہے شعور کے واقعی متاثر ہونے کا۔ بخلاف اس کے نفس رجحان اس وقت بھی موجود ہوتا ہے جب کہ نہ تو جذبی حالت کا احساس ہوتا ہے اور نہ خود جذبہ کا اس قسم کے الفاظ جیسے کہ پسندیدگی و ناپسندیدگی، نفرت و محبت خود جذبات کو نہیں بلکہ جذبی رجحانات کو ظاہر کرتے ہیں۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ بلی فلاں بچہ کو ناپسند کرتی ہے تو ہماری یہ مراد نہیں ہوتی کہ یہ فی الواقع اس وقت بچہ پر غضبناک ہے بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس میں اس قسم کا ایک مستقل میلان موجود ہے کہ جب کبھی یہ بچہ اس کے قریب جائیگا تو غضبناک ہوگی۔ ذہنی زندگی کے اعلیٰ مدارج میں، جہاں کہ تصورات و تعلقات کا زیادہ تر عمل ہوتا ہے، جذبی رجحانات بہت زیادہ پیچیدہ ہوتے ہیں، اور ان کو عواطف یا رجحانات کہتے ہیں۔

۲۔ جذبہ خوف کی تحلیل | اگر جذبات کے تمام اقسام کی ایک ایک کر کے تحلیل و تشریح کی جائے تو یہ کام کبھی ختم نہ ہوگا۔ لہذا تفصیلی بحث کے لئے ہم خوف اور غصہ دو جذبات کو لیتے ہیں، بعد کو جب ہم اور ان کی فعلیت سے الگ تصوری فعلیت پر بحث کریں گے تو اس وقت جذبہ کی کچھ اور اشکال پر بھی نظر ڈالنے کا موقع ملے گا۔

تمام دیگر مولم احساسات کی طرح خوف میں بھی میلان طلب کا ہیجان اور اس میں مزاحمت ایک ساتھ رونما ہوتی ہے۔ لیکن یہ طلب لازماً ایک خاص قسم کی ہوتی ہے، یعنی اس میں ایک خطرناک قسم کی صورت حال کم و بیش شدت کے ساتھ

اپنے مطابق عمل کی طالب ہوتی ہے۔ اس طرح پر جو چیزیں خوف کا باعث ہوتی ہیں ان کا اپنی نوعیت میں حملہ آورانہ یا مخالفانہ ہونا ضروری ہے، موقع خوف کیلئے لازمی ہے کہ وہ شعور کے سامنے ایسی صورت میں نہ آئے، جس سے بچنا اور بھاگنا آسان اور یقینی ہو۔

خوف کے لئے ضروری ہے کہ شعور پر اس کا حملہ کم و بیش ایسا شدید اور مستقل ہو جو اپنی صورت حال کے مطابق عمل کر سکے۔ ساتھ ہی تو یہ تجربہ کچھ اس نوعیت کا ہونا چاہئے جس سے قوتِ عمل باطل ہو جائے۔ یعنی جس فعلیت کو یہ حیوان مقتضی ہے اُسے برہمی واقع کر دے۔ اس تشریح سے معلوم ہوتا ہے کہ خوف ہمیشہ غیر مفید ہوتا ہے، اور تنازع البقا میں ہار جھوٹے کے سوا اس سے کچھ نہیں ہو سکتا۔ یہ نتیجہ ایک حد تک صحیح ہے، کیونکہ خوف سے خوف زدہ شکار کو نہیں بلکہ حملہ آور جانور کو فائدہ پہنچتا ہے۔ بہت سے پرندے بندوق سے زخمی ہوئے بغیر محض اسکی آواز سے اس طرح منہ پھیل کر ہانپتے ہوئے زمین پر آ جاتے ہیں کہ گویا ان پر بجلی گر پڑی، حیل کا شکار کیلئے والے اکثر اپنے شکار کو حاصل کرنے کے لئے پہلے ڈر کر مفلوج کر دیتے ہیں۔ لیکن جس حالت میں کہ خوف اس طرح جانور کو بالکل بے حس و حرکت کر دیتا ہے اس حالت میں بھی یہ ہمیشہ غیر مفید ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ بے حس و حرکت ہو جانے میں یہ زیادہ ممکن ہو جاتا ہے کہ جانور اپنے شکاری کی نظر سے بچ جائے۔ جس صورت میں کہ ذہنی اختلالات اتنے شدید نہیں ہوتے کہ حیوان کی عملی قوت کو بالکل ہی باطل کر دیں تو یہ بھاگ یا چھپ جاتا ہے۔ جس حد تک بھاگنے اور چھپنے کی یہ حرکتیں براہِ راست خوف کا ظہور ہوتی ہیں، ان کی ذہنی فعلیت کی اُس عام اصول سے توجیہ کی جا سکتی ہے، کہ جب ذہنی فعلیت کی بعض جہات مسدود ہوتی ہیں تو پھر جس جہت میں بھی اس کو راستہ ملتا اسی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ چنانچہ جب کوئی جانور خوف کی وجہ سے نسبتاً زیادہ مشکل اور یقینی حرکات حسب موقع اختیار کرنے سے معذور ہوتا ہے، تو بس یہ بھاگ کھڑا ہوتا ہے۔ اب ممکن ہے کہ فی الواقع حالات ایسے ہوں جن میں بھاگ جانا ہی بہتر ہو، یا نجات کا صرف یہی ایک کارآمد و مفید ذریعہ ہو۔ ایسی صورت میں خوف، جس کی بنا پر جانور بھاگتا

ہے، مفید ہوتا ہے۔ بالعموم جب دشمن کو دیکھ کر جانور بھاگتے یا چپتے ہیں، تو ان کے لئے بہترین تدبیر یہی ہوتی ہے۔ لیکن ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا۔ کہ جب پٹاخے کی آواز سن کر بھاگتا ہے، تو اس کو بھاگنے سے کچھ فائدہ نہیں ہوتا۔ علاوہ انہیں دشمن سے بچنے میں بھی خوف کچھ نہ کچھ مضر ہی ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جذبہ کے ہيجان کی بنا پر ممکن ہے اس کی رفتار تیز ہو جائے، لیکن ساتھ ہی یہ کم و بیش تو اس باختہ ضرور ہو جاتا ہے، جس سے ہوشیاری اور تدبیر کی بصیرت کم ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ بعض اوقات حیوان دیوانہ وار خود اس خطرہ میں گھس جاتا ہے۔ جس سے بچنے کی کوشش کرتا ہے، یا اس سے بھی زیادہ مہارت خطرہ میں جا پڑتا ہے۔ بوڑھی تجربہ کار لومڑی پر خوف کا بہت ہی کم اثر ہوتا ہے، کیونکہ یہ شکار یوں سے بچنے میں حیرتناک دلچسپی اور چالاکی کا ثبوت دیتی ہے، اور تدبیر پر اس کی نظر اور اس کے ادراک کی تیزی بے مثل ہوتی ہے۔ وہ اسٹمپیل بولی نے اس قسم کی لومڑی کے متعلق لکھا ہے کہ ”اس کا دل اس کے تنھے جسم کی طرح سخت جرمی اور برانڈی کی طرح قوی ہوتا ہے“ باقی فائدہ خوف کے عام سوال کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ ضرور موت سے بچنے کا ایک ذریعہ ہے۔ مگر ساتھ ہی یہ کچھ ایسا بے ڈھنگا ذریعہ ہے کہ ایک حد تک خود اپنی ہی غایت کو فوت کر دیتا ہے خصوصاً اس حالت میں جبکہ یہ جذبہ بہت زیادہ شدید ہوتا ہے۔ بقول موسو کے کہ ”جس قدر خطرہ شدید ہوتا ہے اسی قدر ایسے رد عمل جو جانور کے لئے قطعی طور پر مضر تر رساں ہیں زیادہ قوی ہو جاتے ہیں“

اب ہم ان اسباب و شرائط کو بیان کرتے ہیں جن سے خوف پیدا ہوتا ہے (۱) جب کوئی واقعی جسمانی تکلیف (زخموں وغیرہ کی) کافی شدید ہوتی ہے، تو اس کے ساتھ وہی مضعیف ہيجان اور جسمانی ردِ ہنسی فعلیت کی وہی بیکاری و معذوری پائی جاتی جو خوف کا خاصہ ہے۔ بچنے کی وحشیانہ کوششیں، تنفس میں دشواری، دل کی دھڑکن رعشہ وغیرہ، یہ تمام علامات جسمانی تکلیف کی حالت میں بھی اسی طرح

ہوتی ہیں، جس طرح کہ خوف کے عالم میں اب ان دو حالتوں کے مابین صرف مماثلت ہی نہیں بلکہ پیدا نش کا تعلق بھی نظر آتا ہے۔ یعنی جب کوئی ایسی شے جو پہلے الم کا باعث ہو چکی ہو، دوبارہ سامنے آتی ہے تو اس کے ساتھ خوف کا جذبہ بھی کچھ نہ کچھ پیدا ہو جاتا ہے، بشرطیکہ اس خوف پر غصہ نہ غالب آگیا ہو۔ اسی سے ہر برٹ اسپنسر کا ذہن اس طرف گیا کہ خوف ان مولم حسوں کے اعادہ و احیاء پر مشتمل ہوتا ہے، جو پہلے کسی خوفناک شے سے پیدا ہو چکی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ”اس امر کی ہر شخص تصدیق کر سکتا ہے کہ جس ذہنی حالت کو خوف کہتے ہیں، وہ مولم نتائج کے ذہنی استحضارات پر مشتمل ہوتی ہے۔“ لیکن اس خیال کی تردید اس سے ہوتی ہے، گو مولم حسیں اپنی خاص کیفیت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے نہایت مختلف ہوتی ہیں، تاہم ان سے خوف کا جذبہ پیدا ہوتا ہے وہ بہت کچھ یکساں اور اپنی نوعیت میں ان حسوں سے اس سے زیادہ مختلف ہوتا ہے جتنا کہ وہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ علاوہ اس کے خوف کا جذبہ بعض اوقات ان اصلی تجربات سے زیادہ شدید و ناگوار ہوتا ہے، جن کا یہ احیاء ذہنی استحضار فرض کیا گیا ہے۔

جب گزشتہ زمانہ کا کوئی مولم تجربہ کسی موقع پر خوف کا باعث ہوتا ہے تو اس وقت حقیقتہً جو کچھ ہوتا ہے وہ ذیل کی مثال سے واضح ہو جائیگا۔ ایک بچہ کو شعلہ کی چمک اچھی معلوم ہوتی ہے، اور وہ اس کو پکڑ لیتا ہے، جس سے اس کا ہاتھ بری طرح جل جاتا ہے۔ اس کے بعد جب وہ شعلہ کو پھر کبھی دیکھتا ہے تو ڈرتا ہے، ڈر کا یہ جذبہ اس وقت کے ادراک سے اس لئے تعلق رکھتا ہے، کہ پہلے کی مولم حس کا باعث وہی شے ہوئی تھی جس کا اس وقت ادراک ہو رہا ہے، پہلی مولم حس جب واقع ہوئی تھی تو ایک ایسی ادراکی فعلیت کے جز کے طور پر واقع ہوئی تھی جو اپنے تمام پہلوؤں کے اعتبار سے منفرد و مسلسل تھی یعنی حس الم کا اضافہ مولم شے کے بصری ادراک پر بطور ایک علیحدہ اور جداگانہ واقعہ کے نہیں ہوا تھا، بلکہ گویا وہ ایک ہی مسلسل عمل کا ایک پہلو تھا۔ اس طرح بصری ادراک اور جلنے کی حس دراصل

ایک ہی شے کے اور اک کے اجزاء ہیں۔ لہذا جلنے کی تکلیف اور اکی عمل کی مجموعی نوعیت اور اس رجحان میں جو تجربہ بن حیث شکل اپنے بعد چھوڑ جاتا ہے لازمی طور پر بہت ہی اہم فرق پیدا کر دیتی ہے۔ اسی لئے جب وہ شے دوبارہ نظر آتی ہے، تو سابقہ مولم تجربات کے واقع ہونے سے پہلے ہی اس کے نفس دیکھنے کا شعور اس سے بہت مختلف ہوتا ہے، جو اس صورت میں ہوتا جب کہ جلنے کا تجربہ کبھی ہوا ہی نہ ہوتا ایسی حالت میں حرکی عمل میں اہم تغیرات ہو جاتے ہیں اور طبیعت شعلہ کو پکڑنے کے بجائے اس سے بچنے اور پیچھے ہٹنے پر مائل ہوتی ہے۔ علاوہ بریں ایک ویسا ہی منتشر عصبی ہیجان پیدا ہو جاتا ہے جیسا کہ جلنے کے وقت ہوا تھا، یہ بحیثیت مجموعی سارے جسم پر پھیل جاتا ہے، جس سے بالائی اوعیہ و منوی کا تشنج، دل کی دھڑکن، جسم میں کپکپی وغیرہ اور ان کے مطابق عضوی حسیں پیدا ہو جاتی ہیں۔

(ب) اوپر جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے، اس کی صحت اس سے اور بھی واضح ہو جاتی ہے، کہ خوف سابقہ تکلیف یا ضربہ کے تجربہ کے بغیر بھی پیدا ہوتا ہے، کسی ارتسام کا محض اچانک پن اس کی شدت، یہ دونوں ملکر خوف کے پیدا کر دینے کے لئے کافی ہیں۔ شدید شور جس کے لئے ہم پہلے سے تیار نہ ہوں وہ بھی تھوڑی سی جھمک پیدا کر دیتا ہے۔ بہت سے لوگ بادل کی گرج سے ڈرتے ہیں، حالانکہ یہ جانتے ہیں کہ اس سے کوئی سفرت نہ پہنچے گی۔ البتہ اس میں شک نہیں، کہ اس سنگاہت کچھ اختصار نظام عصبی اور اس کی وقتی حالت پر ہوتا ہے۔ خرگوش یا جنگلی چوہے کو ڈرا دینا نہایت آسان ہے۔ اگر ہم غنودگی کی حالت میں ہوں، تو خیف سا شور بھی گھبرا دیتا ہے۔ بعض امراض ہیں، کہ ان میں آدمی کو تقریباً ہر شے سے ڈرایا جاسکتا ہے اگر کوئی نامانوس شے یا اجنبی جانور دفعۃً گھونسلے کی طرف آجائے تو پرندوں کے نیچے ڈر کر گھونسلے میں دبک جاتے ہیں، حالانکہ اگر ان کا ہلکا ترین دشمن مثلاً سانپ اس طرح اچانک نہ آئے تو ان سے کوئی پریشانی ظاہر نہیں ہوتی۔ پرندوں کے بچے کے لئے کاغذ کا ٹکڑا جو اسے اچانک اڑتا ہوا آجائے، اتنا ہی خوفناک ہوتا ہے جتنا کہ وہ شکر جو موت کے بچوں کے ساتھ اس پر حملہ کر رہا ہو، کسی شے

کا اچانک قریب آجانا یا کسی شدید حس کا یکایک پیدا ہونا، قدرۃ حرکت، یعنی عملی تطابق کو مستثنیٰ ہوتا ہے۔ ساتھ ہی اس کی یہ شدت یا اچانک پن ایسا بوجھلا دیتی ہے کہ کوئی معقول و سوثر رد عمل نامکن ہو جاتا ہے۔ یہ اس صورت میں اور بھی زیادہ نمایاں ہوتا ہے، جب کہ کوئی ارتسام اچانک ہونے کے ساتھ غیر مانوس بھی ہو۔ نفس نامانوسیت یا اجنبیت کسی غیر معمولی شدت یا اچانک پن کے بغیر بھی شدید سے شدید خوف کا باعث ہو سکتی ہے۔ لوانگو مہم کے لوگ جس گوریلے کے بچہ کو لائے تھے، وہ غلبی شور وں سے بہت گھبراتا تھا، بادل کی گرج، بارش کی آواز اور خصوصاً بالنسری یا قرنا کے طویل سُر سے یہ اس قدر گھبراتا تھا، کہ فوراً آلات ہضم متاثر ہو جاتے تھے جس کی وجہ سے اس کو آبادی سے دور ہی رکھنا مناسب معلوم ہوا تھا، اس گوریلے کو ان چیزوں سے جس قسم کی نامانوسیت پریشان کرتی تھی وہ ظاہر ہے کہ ان کی محض جدت ہی تھی۔

نامانوسیت، جیسا کہ ابھی معلوم ہو چکا ہے، ممکن ہے محض جدت ہی پر مشتمل ہو۔ لیکن اس کی ایک اور قسم بھی ہے جو صرف جدت کو نہیں بلکہ معمولی تجربہ سے تصادم کو بھی متلزم ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ ایک تجربہ روزمرہ کے واقعات کے اس درجہ خلاف ہو کہ شعوری زندگی کے عمل کو قطعاً باطل یا مختل کر دے اور صحیح تطابق کا امکان فوت ہو جائے۔ بھوت پریت کا خوف اس کی ایک عمدہ مثال ہے۔ یہ خوف ضرر کے کسی متعین یا غیر متعین خیال پر اتنا جہنی نہیں ہوتا جتنا کہ تجربہ کی بالکل غیر معمولی نوعیت پر۔ یہ معمولی واقعات کے دائرہ سے اس درجہ باہر، اور معمولی تجربہ کے حالات کے اس قدر مخالف ہوتا ہے کہ آدمی کے حواس بالکل باختہ ہو جاتے ہیں۔ یہ اپنی اجنبیت کی بنا پر نہایت شدید پہنچ پیدا کرتا ہے، اور ساتھ ہی نفس اس اجنبیت ہی کی بدولت عملی اور ذہنی فعلیتوں کے تمام راستے مسدود ہو جاتے ہیں۔ اس شدید خوف کا جو بھوت پریت کی فرضی موجودگی سے پیدا ہوتا، اگر اُس غالب و پستی و خوشگوار سی سے مقابلہ کیا جائے جو بھوت پریت کا تمیز قصہ معنی یا پڑھنے سے حاصل ہوتی ہے تو سمجھنے

میں آسانی ہوگی۔ واقعہ واقعہ کے طور پر سامنے آتا ہے اور اس امر کا مقتضی ہوتا ہے کہ فوراً اس کے مطابق عمل کیا جائے، لیکن ساتھ ہی یہ عمل تطابق کو نامکمل بھی کر دیتا ہے۔ بخلاف اس کے جہاں اس قسم کی عملی ضرورت محسوس نہیں ہوتی، وہاں تحلیل جو واقعی تجربہ کے قیود سے آزاد ہوتا ہے، انبساط کا ایک ذریعہ بن جاسکتا ہے۔

حیوانات کو بھی اس قسم کے تجربات ہو سکتے ہیں جیسے انسان کی عمدہ مثال دی گئی ہے۔ حیاتیات کے ایک مشہور عالم پروفیسر برکس کے پاس ایک کتا تھا، جو ایک دن یہ دیکھ کر کہ فرش پر ایک ہڈی پڑی ہوئی ہے جو خود بخود کھینچ لی جا رہی ہے اس کی ایسی کیفیت ہو گئی تھی کہ جیسے کسی کو مرگ ہو۔ واقعہ یہ تھا کہ ہڈی میں تاگانبا تھا ہوا تھا جس سے اس کو اس طرح کھینچا جا رہا تھا، کہ کتے کو نظر نہ آتا تھا، جیسے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ دیکھے کہ جس کرسی پر وہ بیٹھا ہے وہ خود بخود کھینچتی ہوئی چلی جا رہی ہے، تو اس کے دل کی حرکت رک جائیگی۔

۱۔ غصہ کی تحلیل | یہ جذبہ بچہ میں قریباً شروع ہی سے موجود ہوتا ہے۔ ابتداً غصہ حرکی فعلیت کی ایک خاص صورت میں ظاہر ہو کر اور اسی سے تشفی حاصل کرتا ہے۔ شروع ہی سے اس کی صورت ایک ایسی کوشش کی ہوتی ہے جو پوری قوت سے مزاحمت پر غالب آنا چاہتی ہے۔ چھوٹا بچہ جس کو اپنا غصہ نکالنے کا ابھی کوئی متعین طریقہ معلوم نہیں ہوتا وہ نامتعین طور پر ہاتھ پیر چلانے کی ایسی بے تک حرکات کرتا ہے جن سے خارجی اشیاء کی مزاحمت اتفاقاً ہی ہوتی ہے۔ وقوفی شعور کی ترقی کا کام صرف یہ ہوتا ہے، کہ ان پر اگندہ و نامتعین حرکات کو نسبتاً متعین و محدود کر دیتی ہے۔ جب بچہ ذرا بڑا ہوتا ہے تو غصہ میں اپنے کھلبلوؤں کو پکٹتا، پھینکتا یا توڑ ڈالتا ہے۔ یا اگر کوئی شخص اس کی خواہش میں مزاحم ہوتا ہے تو مارتا، ٹھکراتا یا دھککا دیتا ہے۔ سن رسیدہ لوگوں کو بھی غیظ و غضب کی حالت میں برتن وغیرہ توڑنے سے کچھ تشفی ہو جاسکتی ہے۔ اسی لئے اس کی طبیعت میں کسی نہ کسی شے کو توڑنے پھوڑنے یا خراب کرنے کا ایک شدید میلان ضرور ہوتا ہے۔ جس حد تک کہ اس کا غصہ فہمیدہ

و متعین ہو جاتا ہے، اُس حد تک یہ تباہ کن تسویق زیادہ خاص طور پر اس شے کے خلاف عمل کرتی ہے، جو اُس کی خواہشوں میں مانع یا مزاحم ہوتی ہے۔ لیکن جب حالات ایسے ہوتے ہیں کہ یہ تشفی حاصل نہیں ہو سکتی، تو یہ ایک مشہور بات ہے کہ غضبناک آدمی اپنا غصہ بے قصور اشخاص یا اشیاء پر اُتارتا ہے، اور اس طرح بچہ کی حالت کے قریب ہو جاتا ہے۔ اگرچہ جسمانی قوت کے ذریعہ مزاحمت پر غالب آنے کا رجحان غصہ میں ہمیشہ کچھ نہ کچھ شریک ہوتا ہے، لیکن عقلی ترقی کے ساتھ رفتہ رفتہ اس کی جگہ تصوری تشفی لیتی جاتی ہے۔ یہ جاننا بلکہ بعض اوقات محض خیال کرنا کافی ہو جاتا ہے کہ مخالف قوتیں ہمارے واسطے سے پامال ہو گئیں۔ یہ امر اس میں شک نہیں کہ تصوری زندگی کا براہ راست نتیجہ ہوتا ہے، جس سے اور ان کی زندگی کے مقابلہ میں اس کی روز افزوں اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن تصوری تشفی کی صورت میں بھی مخالفت و مزاحمت کو باطل کرنے کی تسویق کی فی الجملہ دوسری اشیاء پر غصہ نکال لینے سے تشفی ہو سکتی ہے۔ تمہیں کھانے سے جو تسکین ہوتی ہے وہ اسی کے تحت آتی ہے کیونکہ اس میں اُن تصوری حدود اور پابندیوں کو توڑا جاتا ہے جو اجتماعی رسم و رواج یا مذہبی خیالات کی قائم کردہ ہوتی ہیں۔

اب حیوانات کو تو معلوم ہو گا کہ اُن کا غصہ زیادہ تر موردی نظام اور عام عادات زندگی پر مبنی ہوتا ہے۔ اسپنسر کہتا ہے کہ حیوانات میں اس ہلکے جذبہ کا اظہار نظام عضلات کے ایک عام تناؤ، دانتوں کے پیسے، پنچوں کے پھیلنے، آنکھوں کے نکلنے، نتھنوں کے پھولنے اور غرائز وغیرہ سے ہوتا ہے، اور یہ اُن حرکات کی نسبت کمزور صورتیں ہیں جو جانور سے شکار کے وقت ظاہر ہوتی ہیں۔ اس دعوے میں دو باتیں قابل غور ہیں۔ اول تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جذبہ کا اظہار ایسی حرکات سے ہوتا ہے جو زیادہ ترقی یافتہ افعال کی محض ابتدا ہیں۔ یہ خیال قطعاً غلط ہے، کیونکہ واقفانہ پیرنا پھاڑنا بھی اسی طرح غصہ کا اظہار ہو سکتا ہے، جیسے کہ دانت پیسنا اور پنچوں کا زکالنا ہے۔ دوسرا نتیجہ اس سے یہ نکلتا ہے کہ غصہ صرف شکاری یا

خونخوار جانوروں کا خاصہ ہے۔ یہ بھی واقعہ کے خلاف ہے، کیونکہ ہاتھی شکاری جانور نہیں ہے، لیکن اس کو بھی نہایت آسانی کے ساتھ غصہ دلایا جاسکتا ہے۔ غصے کیلئے دراصل شکاری نہیں بلکہ جنگی جبلت ضروری ہے۔ بہت سے گھانسن کھانے والے جانور جو معمولاً بہت سیدھے ہوتے ہیں، جتنی کے زمانہ میں جبکہ جنگ و جدل کی جنسی تسلیق، جس کا بہترین سید ان جنسی رقابت ہے، براہِ گنجتہ ہوتی ہے، نہایت خطرناک ہو جاتے ہیں۔ عام طور پر ہم یہ کہہ سکتے کہ بعض حیوانات مثلاً ہاتھی خطرہ اور مزاحمت کا مقابلہ زور و قوت سے کرتے ہیں، اور بعض مثلاً جنگلی چوہا یا خرگوش وغیرہ بھاگنے اور چھپنے سے کرتے ہیں لیکن کچھ ایسے بھی ہیں جو عموماً خطرہ و مزاحمت کا مقابلہ بھاگنے اور چھپنے سے کرتے ہیں تاہم بعض موصموں میں زور و قوت سے مقابلہ کرنے لگتے ہیں، بلکہ کبھی کبھی حملہ آور بھی ہو جاتے ہیں۔ میلان مقابلہ یا جنگ اُس جذبہ باقی غلبہ کی جس کو ہم غصہ کہتے ہیں، مقدم شرط ہے۔ تمام ایسے جانوروں کو غصہ دلایا جاسکتا ہے، جن کے کھیل میں مصنوعی جنگ کی شان ہوتی ہے۔ کسی قسم کی مزاحمت، کوئی مخالفت یا ذہنی فعلیت کی رکاوٹ باعثِ غضب ہو سکتی ہے۔ اگر یہ مزاحمت کسی خارجی عامل اور بالخصوص کسی دوسرے حیوان کی طرف سے ہوتی معلوم ہو تو اس میں مشتعل کر دینے کا اور زیادہ امکان ہوتا ہے۔ اگر خود ہم سے کوئی قیمتی چیز کھو جائے یا اس کو کہیں رکھ کر بھول جائیں تو ہم کو محض رنج ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص یا شے اس کو ہمارے آنکھوں کے سامنے توڑ دے تو ہمارے غصہ کا زیادہ امکان ہوتا ہے۔ لیکن یہ فرض نہ کر لینا چاہئے کہ غصہ ہمیشہ صرف غصہ دلانے والی شے ہی پر آتا ہے۔ بلکہ اس کے برعکس یہ جذبہ دراصل تباہ و برباد کرنے کی ایک عام تسلیق ہوتی ہے۔ البتہ جو شے اس تسلیق کی باعث ہوتی ہے اس کی طرف تو یہ خاص طور پر راجع ہو جاتا ہے لیکن جب اس میں کامیابی نہیں ہوتی تو پھر جو چیز بھی سامنے آ جاتی ہے اس پر صرف ہو جاتا ہے اور محدود و مقید صرف تعلیم و تجربہ کے بعد ہوتا ہے۔

جو حالات ایک جانور میں خوف پیدا کرتے ہیں وہ دوسرے میں غصہ کا باعث ہو سکتے ہیں۔ ہر ایسی شے جو راہِ طلب میں مزاحم ہو تباہ کن برائیگی کا باعث ہو سکتی ہے۔ لیکن خوف میں ذہنی اور جسمانی فعلیت و حیاں میں آئینے سا تم ہی اگر رک بھی

جاتی ہے۔ اب جو مزاحمت یا مخالفت کمزور جانور کے بھاگنے اور چھپنے کے سوا باقی ساری
 فعلیت کو معطل و مفلوج کر دیتی ہے، وہ ایک جنگلی حیوان کو سخت مقابلہ اور جوابی حملہ کیلئے
 تیار کر دے سکتی ہے۔ یہی جسمانی المیہ پر بھی صادق آتا ہے۔ جسمانی تکلیف کے برداشت
 کرنے میں انسان کا طرز عمل مختلف ہوتا ہے، کبھی وہ اس سے بھاگتا ہے، اور کبھی
 مقابلہ پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ لڑائی کے جوش میں زخم کی تکلیف عموماً لڑنے والے کو اور
 مشتعل کر دیتی ہے۔ خونخوار جانور مثلاً شیر چیتے وغیرہ زخمی ہونیکے بعد نہایت سخت حملہ کرتے
 ہیں۔ بلٹ نے حشرات الارض کی زندگی سے ایک عمدہ مثال دی ہے۔ کاٹنے والی
 چیونٹیوں کے ذکر میں لکھا ہے کہ اگر خشک موسم میں ان کے راستے میں تھوڑا سا محرق
 مادہ چھڑک دیا جائے تو اس سے وہ بالکل دیوالی ہو جاتی ہیں اور ایک دوسرے
 کو مارنے لگتی ہیں..... ایک دو گھنٹہ کے عرصہ میں ان کے گھمے کے گھمے ایک
 دوسرے سے پٹے ہوئے کاٹے نظر آئینگے اور اکثر چیونٹیاں ٹٹ کٹ کر دو
 ہو جائیں گی، اور بہتوں کی ٹانگیں وغیرہ غائب ہونگی۔

کتاب سوم

حصہ دوم: عالم خارجی کا ادراک

(۱)

باب

مسئلہ زیر بحث کی نوعیت اور اسکے ابتدائی مسئلے

۱۔ عالم خارجی کے عام بول چال میں ہم خارجی دنیا سے وہ منظم چیزیں مراد لیتے ہیں جو فضا کے مکانی میں پھیلی ہوئی ہیں، اور جن کا وجود، قیام، تغیر و تبدل وغیرہ ان کے جاننے والے افراد کے ذہنی عمل پر موقوف نہیں سمجھا جاتا۔ اس خارجی عالم کے تین خصائص ایسے ہیں، جن کو برابر پیش نظر رکھنا چاہئے۔ (۱) امتداد فی المكان، یعنی مکان یا فضا میں پھیلا ہونا۔ (۲) افراد کے علم و فہم پر اس کا موقوف نہ ہونا (۳) وہ وحدت جس کی بنا پر اس کے مختلف اجزا ایک ہی کل سے تعلق رکھتے ہیں، یعنی سب کی سب ایک ہی عالم خارجی کے اجزا ہیں۔

۲۔ نفسیاتی بحث | عالم خارجی کے متعلق دو مختلف سوالات یا بحثیں پیدا ہوتی ہیں

جن میں غلط بحث نہ کرنا چاہئے۔ اولاً تو یہ ہے کہ عالم خارجی کی فی نفسہ کیا حقیقت و نوعیت ہے۔ اس سوال کی صورت میں ہم کو مجبور نہیں کیا جاسکتا کہ اشیاء خارجی کی حقیقت کے متعلق روزانہ کی معمولی زندگی میں جو خیال مفروض و مسلم ہے اس کو خواہ مخواہ مان لیں۔ کیونکہ یہ خیال گویا بجائے خود معمولی کار بار کے لئے بالکل کافی ہے، تاہم ممکن ہے کہ فلسفیانہ تنقید کے معیار پر پورا نہ اترے، بلکہ تصحیح و ترمیم کا محتاج ہو۔ چنانچہ برکلی اور جان اسٹورٹ مل کے نزدیک ادراک کرنے والے ذہن کے حسی تجربات سے علیحدہ نفس الامر میں ایسی اشیاء کا کوئی وجود نہیں، جو بذات خود قائم ہوں، جنہیں تغیر و تبدل ہوتا ہو اور جو ایک دوسرے پر عمل کرتی ہوں، بلکہ ان کے نزدیک اشیاء خارجی کی حقیقت ممکن و واقعی حسوں کے ایک مقررہ نظام سے زیادہ نہیں ہے۔ یہ خیال اپنی جگہ پر صحیح ہو یا غلط، لیکن ہماری روزانہ زندگی یا علم طبیعی کے مسلمات کے قطعاً منافی ہے، جس کا دعویٰ انسان کی عام فہم حلیم سے جنگ کئے بغیر نہیں کیا جاسکتا۔

دوسرا سوال جس سے ہماری بحث کو یہاں تمام تر تعلق ہے وہ مابعد الطبیعیات کا نہیں، بلکہ نفسیات کا ہے۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے اشیاء خارجی کا یقین جس پر معمولی فکر و عمل کا دائرہ مدار ہے ایک سلسلہ امر کی حیثیت رکھتا ہے، جس کی تصحیح و تنقید کی ضرورت نہیں۔ بلکہ نفسیات کو صرف اُس ذہنی عمل سے بحث ہے کہ جس کی بنا پر وجود خارجی کا یقین اپنے ابتدائی مراتب سے ترقی کر کے ہمارے موجودہ شعور کی پختہ حالت تک پہنچا ہے۔ یہ عمل عام طور سے اُسی ترقی پذیر توجہ پر مشتمل ہوتا ہے، جس کا فعل قوت ماسکہ و امتلاف کے ساتھ مشروط ہوتا ہے، اور جو گزشتہ زمانہ کے حاصل کردہ نتائج کو نئے اکتسابات کے لئے بطور بنیاد کار کے محفوظ رکھتی ہے۔ خارجی چیزوں کا علم شروع سے آخر تک حسی تجربہ پر موقوف ہے۔ لیکن جس طرح ذہنی ترقی کا قدم آگے بڑھتا جاتا ہے، اسی طرح حسی تجربہ کی نوعیت کا انحصار اس کے اکتسابی معنی پر ہوتا جاتا ہے۔ اور علماء نفسیات کا مخصوص کام بس یہی ہے، کہ وہ ان مراتب و مدارج کا پتہ چلیں جن کی وساطت سے توجہ ماسکہ و امتلاف اور اعادہ کی قوتوں نے یہ معنی اکتساباً حاصل کئے ہیں۔

لیکن پہلے ایک اصولی مسئلہ یہ طے کر لینا ہے کہ تجربہ حسی پر مبنی اکتسابی معنی سے قطع نظر کر کے اصلی یا غیر اکتسابی معنی کا کتنا جز ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ مگر اس تسلیم سے یہ لازم نہیں آتا کہ جن اجزاء کو اصلی مان لیا گیا ہے، وہ خواہ مخواہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے ایسے ہیں جو اکتساباً حاصل ہی نہیں ہو سکتے، اور اس لئے کسی عالم نفسیات کے لئے ان کی توجیہ کی کوشش ایک فعل عبث ہے، بلکہ اس قسم کی بحثوں کو نظر پر علم کے لئے چھوڑ دینا چاہئے۔ البتہ عالم نفسیات کے لئے خاص طور پر خیال رکھنے والی بات یہ ہے کہ جن چیزوں کو وہ نتیجتاً اخذ کرنا چاہتا ہے، ان کو نادانستہ ذہنی نشوونما کے اصولی شرائط نامکمل و دوری استدلال و توجیہ کے خطرہ میں نہ مبتلا ہو جائے۔ اس طرح کے مغالطات سے بچنے کی بہترین صورت یہ ہے کہ جن چیزوں کے اکتسابی ہونے کی وہ واضح طور پر توجیہ نہیں کر سکتا، ان کو اصلی و غیر اکتسابی فرض کر لے۔

۳۔ ابتدائی سلمات | عالم خارجی کا موجودہ مفہوم دو چیزوں پر مشتمل ہے (۱) مختلف اجزاء کی باہم مربوط کثرت (۲) اور ایک نظام وحدت۔ ان ہی دو اہم مسائل کی اصل وابتدا کا ہم کو پتہ لگانا ہے۔

تجربات حسی کے لئے شروع ہی سے جو شے ہم کو تسلیم کرنا پڑتی ہے، وہ یہ ہے کہ ان کو نفس حسی احضارات کے علاوہ کسی اور شے پر مشتمل ہونا چاہئے۔ کیونکہ اگر کوئی ایسا مرتبہ تسلیم کر لیا جائے، جس میں ذہن کو صرف اپنے حسی تجربات ہی کی خبر ہوتی ہے، تو پھر نفسیات کی رو سے کوئی ایسی صورت ممکن نہیں نظر آتی، کہ اس مرتبہ سے ہم خارج از ذہن موجود بالذات اشیاء کے علم تک کیسے پہنچ گئے۔

ظاہر ہے کہ یہ تبدیلی قوت حافظہ و استلاف کی بنا پر تو واقع نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ جس شے کا کبھی علم ہی نہیں ہوا۔ اس کی یاد کیا معنی۔ لہذا اگر ہمارا ابتدائی علم صرف اپنے حسی تجربات ہی تک محدود ہو، تو زیادہ سے زیادہ ان گزشتہ و آئندہ اور دیگر ممکن حسی تجربات ہی کے ساتھ ملا سکتے ہیں، لیکن موجودات کی کوئی ایسی دنیا نہیں معلوم کر سکتے، جو ہمارے ان نفس حسی احضارات کی آمد و رفت سے ماوراء و مستقل بالذات قائم ہے۔ لہذا ہم کو لازماً یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ بسیط سے بسیط حسی اور اک جس سے عالم خارجی کا علم ترقی کرتا ہے، وہ محض حسی احضار پر مشتمل نہیں ہوتا، بلکہ اس احضار

کو ہم نفس احضار کے علاوہ کسی دوسری شے سے مشروط و وابستہ سمجھتے ہیں۔
اب احتیاط کے ساتھ یہ جان لینا ضروری ہے کہ اس ابتدائی فرض تسلیم میں
قطعی طور پر کیا شے داخل ہے، تاکہ آگے چل کر دشواریوں میں نہ مبتلا ہونا پڑے۔
ہم نے جو کچھ فرض کیا ہے، وہ یہ ہے کہ بسیط سے بسیط حسی اور اک بھی اس معنی کر کے
مرکب ہوتا ہے، کہ وہ تجربہ حسی اور اس کی شرط دو چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے لیکن اس سے
یہ نہیں لازم آتا کہ ہمارا ابتدائی شعور اس مجموعہ یا مرکب کے اجزائے ترکیبی کی تحلیل سے
شروع ہوتا ہے، اور واضح طور پر شرط و مشروط میں فرق کرتا ہے۔ بلکہ اس کے برخلاف
یہ فرق و امتیاز جب تک خاص طور پر کوئی ضرورت داعی نہ ہو، ذہنی نشوونما کے اعلیٰ مراتب
میں بھی نہیں کیا جاتا۔ یہ فرق صرف تنقیدی فکر و تامل کے وقت پیدا ہوتا ہے۔ ابتداءً
صرف ایک مجموعی شے فہم میں آتی ہے، جس کے ترکیبی اجزائیں باہم کوئی تمیز نہیں ہوتی،
اور ذہن ان اجزا سے صرف اس معنی کر کے بالقوۃ واقف ہوتا ہے، کہ مجموعہ سے واقف
ہے جس کے یہ اجزا ہیں۔ مزید برآں ذہن کے پاس شرط کے وجود اور اسکی نوعیت کے
جاننے کا واحد ذریعہ صرف اس حس کا وجود و نوعیت ہے، جو اس شرط کے ساتھ مشروط
و وابستہ ہے۔ نفس شرط کو (بہ حیثیت محض ایک مادی شے کے) مشروط سے قطع نظر

لے یہ قید میں اسلئے لگائے دیتا ہوں، کہ شروع ہی سے ایک دوسری کے ساتھ ساتھ دو چیزوں کا
ارتقا ہوتا ہے، ایک تو عالم مادی کا محض اسکے مادی ہونے کی حیثیت سے، اور دوسرے اپنے
علاوہ دیگر اذہان کے علم کا اس دوسرے عمل میں شرائط حس کا علم خود اپنی ذات یا نفس کی توسیع سے ہوتا ہے، یعنی خود اپنی
احساس و ارادہ کرنے والی ذات شاعر کی مثالیت کو وسیع کر کے اسی طرح کے دیگر اذہان کے وجود کا
علم حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً جب میں کسی شخص کو کوئی بھاری چیز اٹھاتے دیکھتا ہوں، تو سمجھتا ہوں کہ اس کو
کم و بیش اسی طرح کے دو تجربات اس وقت حاصل ہو رہے ہیں، جیسے کہ مجھ کو اس حالت
میں حاصل ہوتے ہیں۔ لیکن اس صورت میں اس شخص کو محض عالم مادی کا ایک جز نہیں سمجھتا،
بلکہ اپنے علاوہ اپنی طرح کل احساس و ارادہ کرنے والی ایک ذات یا ذہن خیال کرتا ہوں،
اس قسم کی توسیع ذات اور اشیا خارجی کے علم میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ دنیائے مادہ
اور دنیائے ذہن دونوں کا علم ساتھ شروع ہوتا ہے، اور بڑی حد تک دونوں کا ایک

کر کے جاننے کی کوئی صورت نہیں۔ یہی عموماً ترقی یافتہ شعور پر بھی صادق آتا ہے۔ جس کی سب سے زیادہ تصدیق اس صورت میں ہوتی ہے، جب ہم ایسی خارجی اشیاء کے قیام و تغیر کے امکان پر غور کرتے ہیں، جو واقعاً حواس کے سامنے نہیں ہیں۔ کیونکہ ان کے قیام و تغیر کا اندازہ اپنے حسی احضار است کے قیام و تغیر ہی پر غور کرنے سے ممکن ہے۔ اگر حسی تجربہ سے ہم کلیتہً قطع نظر کر لیں، تو خارجی شے قطعاً ہماری گرفت سے نکل جاتی ہے۔

واقعی اور اکات کے درمیانی اوقات میں خارجی اشیاء کو مستمر موجود سمجھنا بہت زیادہ ذہن کے متعین مثالات پر مبنی ہے۔ مثلاً کسی شے کو دیکھنے کے بعد جب میں اپنی آنکھوں کو بند کرتا ہوں، تو ذہنی تصویر کے ذریعہ سے اس کے بصری احضار کا خیال کر سکتا ہوں اور یہ سمجھ سکتا ہوں اگر میری آنکھیں کھلی رہتیں، تو یہ احضار بدستور قائم رہتا۔ جس سے اس حسی یا بصری شے کے مستمر موجود ہونے کا نتیجہ نکالتا ہوں، یعنی یہ سمجھتا ہوں کہ وہ برابر موجود ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ میں اپنے حسوں کو قائم و مستمر یقین کرتا ہوں، وراں حالیکہ، ان کا تجربہ نہیں ہو رہا ہے، بلکہ مراد صرف یہ ہے کہ شرائط حس کے جاننے اور ان کے متعلق خیال کرنے کا واحد ذریعہ یہی ہے کہ حسی احضارات کے تعلق سے ان پر غور کیا جائے۔ ایک دوسرے اسلوب سے یوں کہو، کہ جہاں واقعی حسوں کا وجود نہیں ہوتا، وہاں ان کی تلافی ہو سکتی حسوں سے کرنا پڑتی ہے۔ لیکن یہ امکان صرف اسی حیثیت سے کام دیتا ہے، کہ جس قائم و متغیر وجود پر یہ دلالت کرتا ہے، اس کی حقیقت واقعی نفس ان حسوں کے علاوہ ہے۔ لیکن اگر ممکن حسوں کو ہم اس معنی میں استعمال کرنا چاہتے ہیں، تو لفظ ممکن کے مفہوم کو نہایت وسیع کرنا پڑے گا۔ اس کے معنی صرف طبیعیاتی یا عضویاتی امکان کے لینا چاہئیں مثلاً ایچھر اور اس کے افعال کا طبیعیاتی یا عضویاتی طور پر دیکھنا ناممکن ہے۔ مگر اس سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ دوسرے کے ساتھ ہی ساتھ ارتقا ہوتا ہے۔ لیکن باوجود اس باہمی وابستگی کے پھر بھی دونوں چیزیں الگ الگ اور قابل امتیاز ہیں۔ مادہ کو نفس مادہ سمجھنے کیلئے شرائط حس کی نوعیت معلوم کرنا کا واحد ذریعہ خود اس حس کی نوعیت ہے، جو شرائط پر مبنی ہوتی ہے۔

یہ کسی طرح نہیں ثابت ہوتا کہ ان مفروض حسوں کی قائم مقام بصری تصاویر سے ہم ان افعال کا خیال نہیں کر سکتے۔ ضرورت صرف اس امر کی ہے، کہ طبیعیاتی اور عضویاتی شرائط سے قطع نظر کر کے مفروض حسوں کی نوعیت بذات خود ایسی ہونی چاہئے کہ ہلکویا کسی دوسرے ذہن کو ان کا تجربہ ہو سکتا ہو۔ جس کے ثبوت کے لئے یہ کافی ہے کہ ہلکویا اسی قسم کے ذہنی تمثالات حاصل ہیں یا ان کا حصول ممکن ہے۔

اب یہ دیکھنا ہے، کہ حسی احضارات اپنے شرائط کا ٹھیک ٹھیک پتہ کیسے دیتے ہیں؟ نفسیاتی اغراض کے لئے یہ ضروری و کافی معلوم ہوتا ہے، کہ اس سوال کا جواب حسب ذیل طریقہ سے دیا جائے، کہ ہمارے براہ راست ذاتی تجربہ میں جو علاقے پائے جاتے ہیں ان کے مطابق شرائط میں بھی باہم کسی نہ کسی نوعیت کے علائق موجود سمجھے جاتے ہیں۔ مثلاً احضار میں جو فرق یا جو مماثلت پائی جاتی ہے، اس کے معنی یہ ہیں، کہ شرائط میں بھی اس کے مقابل کوئی نہ کوئی فرق یا مماثلت ضرور موجود ہے اسی طرح خواہی تجربہ میں کسی شے کو ہم وجود یا متوالی سمجھنا اس امر کو مستلزم ہے کہ اس تجربہ کے ماوراء بھی کوئی ہم وجودیت اور متوالیت پائی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ عالم خارجی کے علائق کا علم حسی احضارات کے علائق کے علم کے ساتھ ساتھ نشو و نما پاتا ہے۔ مثلاً مبہم امتدادیت سے جو امتداد مفہوم ہوتا ہے، وہ ہم وجود اجزا کا ایک متصل مجموعہ ہوتا ہے۔ لیکن جیسے جیسے لمبی و بصری احضارات میں انفصال وضع، اور جہت کا ادراک ترقی کرتا جاتا ہے، ویسے ہی ویسے عالم خارجی میں بھی انفصال وضع اور جہت کا ادراک ترقی کرتا جاتا ہے۔

یہاں جو کچھ ہم فرض کر رہے ہیں، اس کی صحیح نوعیت کا سمجھ لینا ضروری ہے ہمارا دعویٰ صرف یہ ہے، کہ جس میں جو علائق پائے جاتے ہیں، ابتداء الی شعور کی رو سے شرائط حس میں بھی کہیں نہ کہیں ان کے مقابل علائق کا پایا جانا ضروری ہے۔ کہیں نہ کہیں کی قید اس لئے ہے کہ مادہ کے کسی خاص متعین جز میں جو منفصل طور پر معروف ادراک ہو ان کا پایا جانا لازمی نہیں ہے۔ اس وسیع مفہوم میں ابتداء الی شعور کا جو اقتضا ہے، اس کی گندیب بعد کی ترقی علم سے کبھی نہیں ہوئی ہے۔ مثلاً چھڑی کے ایک حصہ کو اگر حوض میں ڈبو یا جائے، تو اٹکھ کو اس میں خمیدگی محسوس ہوگی ظاہر ہے کہ بصری حس کے اس

فرق کے مقابل میں خود لکڑی کی شکل میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے لیکن اس چھڑی سے شبکیہ پر جس طرح روشنی پڑتی ہے، اور اس سے نتیجتاً جو شبکی ارتسام پیدا ہوتا ہے اس میں ضرور فرق آگیا ہے۔ یا کانٹ کی ایک مثال کو لو، کہ جب ہم اوپر سے نیچے تک کسی عمارت کو دیکھتے ہیں۔ تو جس طرح ہمارے تجربات حس کے با دیگرے پیدا ہوتے ہیں، اس طرح عمارت کے اجزاء کے با دیگرے نہیں پیدا ہوئے خود عمارت میں کوئی توالی نہیں ہے، لیکن آنکھ اور سر کی حرکات ضرور متوالی ہیں۔ غرض ابتدائی شعور جس شے کو مقتضی ہے، اس کے سمجھنے کی بہترین صورت یہ ہے، کہ مذکورہ بالا نوعیت کے واقعات سے اس کی تکذیب نہیں بلکہ اُلٹے تصدیق ہوتی ہے۔ اصلی و ابتدائی شے یہی شرائط حس ہیں، خواہ یہ کچھ بھی ہوں۔ باقی رہی ان شرائط کی مزید تحلیل و تفریق، اور یہ کہ کس طرح یہ باہم عمل کرتے اور ترکیب پیر ہوتے ہیں، تو اس کا تعلق ذہن کے زیادہ دقیق و پیچیدہ اعمال سے ہے۔ ان کا تعلق حقیقت خارجی کے ادراک کی ترقی سے ہے، نہ کہ اس کی ابتدا یا شروعات سے۔

ہم کو یہاں موجودات خارجی کی صرف انفعالی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے بھی بحث ہے کہ وہ ایک کل کے اجزاء سمجھے جاتے ہیں۔ لہذا ہم کو یہ معلوم کرنا ہے کہ آیا عالم خارجی کی اس وحدت کی توجیہ محض اکتسابی معنی سے ہو سکتی ہے، یا یہ خیال شروع ہی سے کسی نہ کسی صورت میں، موجود تھا، خواہ وہ کیسا ہی ابتدائی کیوں نہ ہو۔

ہم۔ مقولات، یا اصول وحدت

یہاں یہ اہم بات یاد رکھنی چاہئے، کہ ہمارے احساسات ایک کل یا مجموعی تجربہ حسی کے صرف اجزاء ہوتے ہیں، جیسا کہ ڈاکٹر وارڈ نے لکھا ہے کہ کسی ایک وقت میں ہمارے سامنے احضار کا ایک خاص مجموعہ یا میدان شعور ہوتا ہے جو نفسیاتی لحاظ سے واحد و مستقل ہوتا ہے۔ اس میدان کے بعد دوسرا میدان جو سامنے آتا ہے، وہ تمام تر نیا نہیں، بلکہ پہلے ہی میں جزئی تغیر ہوتا ہے، "احساسات کا یہی پورا مرکب، جس کا ایک ساتھ تجربہ ہوتا ہے، موجودہ صورت کی فہم و ادراک کا باعث ہوتا ہے۔ باقی اس مجموعہ سے کسی خاص جز کو الگ کرنا صرف انتخابی توجہ کا کام ہے، جو کسی خاص ضرورت کے ماتحت ایسا کرتی ہے۔ اس لئے جیمس

کایہ خیال زیادہ غلط نہیں ہے، کہ پہلے پہل، بچے کو کسی شے کا وقوف صرف ایک دو غلط ملط مجموعہ، کی حیثیت سے ہوتا ہے۔

لیکن محض یہ حسی وحدت ہمارے مقصد کے لئے کافی نہیں ہے۔ کیونکہ حقیقت خارجی کے علم کا نشو و نما التزاماً اس وحدت حسی کو برابر مختلف اجزا میں تحلیل اور پھر ان اجزا کو نئی نئی طرح سے ترکیب دیتا رہتا ہے۔ وہ گونا گوں ارتسامات، جو بوقت واحد ہمارے سامنے آتے ہیں، ان میں تمام اصوات والوان اور ہر قسم کے لمس و بو کے احساسات کو ہم ایک ہی مجموعہ میں فوراً نہیں داخل کر دیتے۔ بلکہ اس مجموعہ کو تقسیم کر کے اس میں سے ہم ایک خاص آواز یا بو کو ایک خاص رنگ یا لمس سے متعلق سمجھ کر علیحدہ کرتے ہیں جس کو ایک شے کہتے ہیں..... بچے کے اولین تجربہ میں کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جو اس کو یہ بتائے، کہ کیلے کے درخت سے چڑیا کی جو آواز آرہی ہے وہ اسی طرح اس کا جز نہیں ہے جس طرح مٹی کے پھول کی خوشبو، یا اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ بچے کے اولین تجربہ میں کوئی ایسی شے نہیں ہوتی، جو اس کو یہ بتلائے، کہ اپنے جھنجھے کو دیکھنے سے اس میں جو پھیلاؤ اس کو نظر آتا ہے، وہ بعینہ وہی ہے، جو اس کو چھونے سے وہ محسوس کرتا ہے۔

ابتدائی محسوسات کی یہی تحلیل و ترکیب ہے، جس کے ذریعہ سے عالم خارجی کا علم بتدریج ترقی پاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے، کہ اس عمل تحلیل و ترکیب میں ذہن اصالتاً ہر جزئی علاقہ کو الگ سمجھتا ہے، یا اس کے برخلاف وحدت عالم کے کسی ایسے ابتدائی تخیل سے چلتا ہے، جو حسب موقع اس کو نامعلوم علاقے کی توقع اور جستجو کے قابل بنانے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ نفسیات کی رو سے دوسری ہی صورت قرین قیاس معلوم ہوتی ہے۔ اگر ہم دور کے مغالط سے محفوظ رہنا چاہتے ہیں، تو ہم کو شروع ہی سے کوئی نہ کوئی ایسی شے فرض کرنا پڑیگی، خواہ وہ کتنی ہی مبہم کیوں نہ ہو جو وحدت عالم کے اسی ترقی یافتہ شعور کا مبداء بن سکے، جس کی رو سے اس کے تمام اجزا ایک نظام کی شکل میں مختلف حیثیات سے باہم وابستہ ہیں۔

مزید برآں وحدت کا یہ ابتدائی وقوف شروع ہی سے ایسی مختلف جہات رکھتا ہے، جو ہمارے حسی ادراک کے مختلف الاصناف علاقے کے لئے بنیاد کار ہیں۔

ان مختلف جہات میں سے خصوصیت کے ساتھ ہم یہاں ذیل کی صرف اصولی صورتوں پر بحث کر سکتے ہیں: وحدت مکانی، وحدت زمانی، وحدت تعلیلی، اور وہ وحدت جس کی بنا پر مختلف صفات کو ایک ہی شے سے متعلق کیا جاتا ہے۔ مقولات عبارت ہیں: علائق کے ایسے اصول کلیہ سے جو یا تو تمام قابل علم اشیاء پر صادق آتے ہیں یا کسی خاص صنف کے تمام افراد پر۔ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ اس قسم کے مقولات ادراک کے ابتدائی شعور میں بھی پائے جاتے ہیں، جو اس شعور کی مزید ترقی کی ایک شرط ہیں۔

۵۔ وحدت مکانی | ہمارے ذہنی ترقی کی موجودہ سطح پر وحدت مکانی کے معنی یہ ہیں، کہ تمام ممتد اجسام بعینہ ایک مکان میں ممتد یا پھیلے ہوئے ہیں۔ اور یہ مکان ایک کل کی حیثیت رکھتا ہے، جس میں جزئی امتدادات کی حیثیت اس کے مختلف اجزا کی ہے۔ جب ہم کسی جزئی امتداد کا ادراک، تصور یا تعقل کرتے ہیں، تو اس کو ہم خود اس کی ذات سے اس طرح آگے بڑھا دیا یا مسلسل خیال کرتے ہیں، کہ گویا یہ ایک ہمہ گیر مکان کا ناقابل انفصال جز ہے۔ یعنی اس کی انتہا ایسی حد پر ہوتی ہے، جس کے آگے یہی مکان ہی ہے۔ پھر جب ہم ایسے دو امتدادات کا خیال کرتے ہیں، جو اس معنی کے کہ متفصل ہوتے ہیں، کہ کوئی مشترک حد نہیں رکھتے تو ہم ان کو بالواسطہ ایک ایسے حصہ مکان کے ذریعہ سے باہم دگر متفصل و مربوط خیال کرتے ہیں جو دونوں کے بیچ میں پایا جاتا ہے، اور یہ دونوں امتداد ایک دوسرے کی نسبت سے ایک خاص، جگہ، فاصلہ اور جہت رکھتے ہیں۔ اس طرح ہر دو یہاں "ہر دو ہاں" کے ساتھ جکڑا ہوا ہے۔

بلاشبہ وحدت مکانی کے اس موجودہ مکمل شعور کو ہم غیر ترقی یافتہ ذہن سے نہیں منسوب کر سکتے، تاہم اگر ہم اس کی نفسیاتی توجیہ میں استواری کو قائم رکھنا چاہتے ہیں، تو ماننا پڑیگا، کہ اس ترقی یافتہ شعور کا ابتدائی منشا پہلے ہی سے موجود تھا، ورنہ مزید ترقی ناممکن ہوتی۔ کم از کم اتنا تو ہم کو فرض ہی کرنا ہے، کہ نفس مرتبہ ادراک میں بھی جب کسی شے کو ممتد خیال کیا جاتا ہے، تو اس کا امتداد بجائے خود محدود و مکمل نہیں، بلکہ اپنے سے ماورا یا آگے پھیلا ہوا سمجھا جاتا ہے۔ نیز یہ کہ جب ذہن اس مرتبہ تک پہنچتا ہے، کہ دو جدا گانہ ممتد چیزیں ایک ساتھ خیال کی جاتی ہیں، تو دونوں ایک درمیانی مکان سے مربوط خیال کی جاتی ہیں۔

مکان کے ابعادِ ثلثہ کا علم براہِ راست اسی وحدتِ مکانی کے مقولہ پر مبنی ہے۔ اگر ہم صرف اس امتدادِ بیت کو لیں، جو محض بصری و لمسی حس سے حاصل ہوتی ہے، تو ان سے ہلکے صرف دو ہی کا پتہ لگتا ہے۔ ان حسوں سے عمق کا براہِ راست کوئی تجربہ نہیں ہوتا۔ علاوہ بریں اگر ان سے براہِ راست عمق کا تجربہ ہوتا بھی، تو بھی ہمارے سے یہ بہت ہی کم مفید ہوتا، کیونکہ اشیاء خارجی سے اس ابعادِ ثلثہ والے مکان کے پیر یا مملو ہونے کا اس سے کوئی براہِ راست تعلق نہ ہوتا۔ ہم صرف چیزوں کی سطح چھوتے ہیں، نہ کہ جو کچھ سطح کے نیچے ہے۔ یہی حال دیکھنے کا بھی ہے کہ خود شے کو اندر سے ہم نہیں دیکھ سکتے۔ اسی بنا پر بہت سے علمائے نفسیات کو اس امر کی توجیہ میں دشواری پیش آتی ہے، کہ خارجی دنیا اور اس کے ہر جز کو ہم تین ابعاد میں پھیلا ہوا کیسے سمجھتے ہیں۔ اس مسئلہ کا صحیح حل صرف اسی میں نظر آتا ہے، کہ یہ مان لیا جائے، کہ سطوح کا علم شروع ہی سے تیسرے بعد کے علم کو مستلزم ہے۔ امتدادِ سطحی کا ادراک براہِ راست محض اس طرح ہوتا ہے، کہ اس کے اجزاء متصل ہیں، جن کے فرق و تعلق کو ان کے کل کے اندر ہم معلوم کر سکتے ہیں لیکن ہر سطح اپنے سے ماوراء کسی شے سے متصل خیال کیجاتی، اور یہ اتصال ایک سطح کا صرف دوسری کے ساتھ نہیں سمجھا جاتا، بلکہ ایک ایسے امتداد کے ساتھ بھی جو خود سطح نہیں ہے۔ اس طرح تیسرے بعد کے ادراک کا مزید نشو و نما سطحوں کی شکل، وضع، جہت اور فاصلہ کے باہمی اختلافات کے تفصیلی علم پر موقوف ہو گا۔ کیونکہ اس قسم کے تمام علائق تیسرے ہی بعد کی سطوح و اجزاء سطوح کے علاقے سے سمجھ میں آئیں گے، جس طرح کہ خطوط کے علائق سطح کے اندر سمجھے جاتے ہیں۔

۶۔ وحدتِ زمانی | اس عنوان کے ماتحت ہم جو کچھ مانتے ہیں وہ یہ ہے، کہ ہر جزئی مدت یا تغیر کے مفہوم میں ”قبلیت“ و ”بعثیت“ (خواہ وہ کتنی ہی

مبہم کیوں نہ ہو) شروع ہی سے داخل ہے البتہ ذہنی ارتقا کے ابتدائی مراتب میں چونکہ عمل اغراض و ضروریات کا غلبہ و تسلط ہوتا ہے، اس لئے، ماضی کی نسبت مستقبل کا ذہن پر زیادہ قبضہ ہوتا ہے۔ عملی توجہ کی ادنیٰ سے ادنیٰ صورتیں تاک مستقبل کے اس لحاظ کو مستلزم نظر آتی ہیں، جیسا کہ جانوروں اور بچوں کی زندگی سے ظاہر ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ نہایت ہی ابتدائی درجہ کی توجہ میں بھی یہ ہوتا ہے، کہ جو کچھ ہونے والا ہے اس کے متعلق ایک

قسم کی طیاری، توقع اور پیش بینی ضرور ہوتی ہے۔ موجودہ حالت ایک طرح کی گذشتی نوعیت رکھتی ہے، یہ ایسی چیز نہیں ہوتی، جو صرف کچھ دیر ہے، بلکہ کچھ ”ہونیوالی ہے“۔ کیونکہ اس کے بغیر موجودہ حالت کا قابل تغیر سمجھنا یا اس میں کسی تغیر کو چاہنا خواہ وہ کتنا ہی مبہم کیوں نہ ہو، ناممکن ہے۔ یہ الفاظ دیگر یوں کہو کہ مستقبل کا کسی نہ کسی حد تک لحاظ اتنا ہی قدیم ہے، جتنا کہ شعور طلب۔

آئندہ عمل میں گذشتہ تجربات سے فائدہ اٹھانے کے لئے بھی مقدم شرط یہی ہے کہ اس آئندہ یا مستقبل کا پہلے ہی سے لحاظ ہو۔ کیونکہ نفس اعادہ و ائتلاف سے صرف اسی شے کے دوبارہ علم کی توجیہ ہو سکتی ہے، جو پہلے معلوم ہو چکی ہے، کسی نئے علم کی ان سے بذات خود توجیہ نہیں ہوتی۔ مثلاً اگر ب کی نسبت ایک با یہ ادراک ہو چکا ہے، کہ وہ ۱ کے بعد واقع ہوا تھا تو اس سے مستقبل کے کسی ابتدائی لحاظ کے بغیر زیادہ سے زیادہ یہ نتیجہ نکل سکتا ہے، کہ الف کی نسبت یہ خیال کیا جائیگا کہ اس کے بعد ب واقع ہوا تھا، نہ یہ کہ آئندہ بھی ب، ۲ کے بعد واقع ہونیوالا ہے۔ کیونکہ ب کی بابت یہ کسی طرح بھی نہیں خیال کیا گیا ہے، کہ وہ مستقبل سے تعلق رکھتا ہے، لہذا ائتلاف اس کے متعلق یہ نہیں یاد دلا سکتا کہ اس کو مستقبل سے تعلق ہے۔ بخلاف اس کے، اگر ۱ کے ادراک میں ذہن کو اس کی موجودہ حالت میں آئندہ کے لئے کسی مزید تغیر و ترقی کا لحاظ تھا، تو ب کا جس وقت ظہور ہوگا، وہ اس متوقع ترقی کے مطابق ہوگا اور یہ لازماً ایک ایسی شے سمجھی جائے گی، جو الف سے بعیدیت کا علاقہ رکھتی ہے۔ اور اسی لئے اس علاقہ کا اعادہ ممکن ہے۔

۴۔ وحدت صفائی | ہمارا موجودہ فکر و ادراک ہمیشہ ایسے قضا یا سے متعلق ہوتا ہے، جو یا تو یقینی خیال کئے جاتے ہیں، یا محض مفروضی ہوتے ہیں، اور کوئی

تقصیر ایسا نہیں ہوتا، جو بواسطہ یا بلا واسطہ صفات اور موصوف (جس سے یہ صفات متعلق ہوتی ہیں، کے امتیاز کو مستلزم نہ ہو) ہم ایک قدم بھی ایسے قضا یا کے بغیر نہیں اٹھا سکتے، کہ مثلاً س، ف ہے یا اگر س، ف ہے یا یہ کہ الف، ف ہے یا ق۔ غرض ہمارا ذہنی عمل معنی یا صراحتہ کسی نہ کسی طرح شے اور اہمیت شے کا فرق ضرور کرتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ کیا عالم نفسیات کے لئے حیات شاعرہ کا کوئی ایسا ابتدائی مرتبہ معلوم کرنا ممکن ہے،

جس میں اس منقولہ کا قطعاً کوئی وجود نہ رہا ہو اور پھر وہ نفسیات کے مسلمہ قوانین و شرائط کے مطابق یہ ثابت کر سکے، کہ دست تجربہ سے کیونکر یہ وجود میں آگیا؟ اس کے جواب میں اتنا بہر حال بلا خوف تردید کہا جاسکتا ہے، کہ اب تک کوئی شخص اس میں کامیاب نہیں ہو سکا ہے، نہ کسی شخص نے وضاحت کے ساتھ اس مسئلہ کی نوعیت کو سمجھ کر اب تک ہاتھ لگایا ہے۔

لہذا ہم کہہ سکتے ہیں، کہ ادراک اپنے ابتدائی سے ایک ایسی شے پر مشتمل ہوتا ہے، جس کو موصوف بہ صفت سمجھا جاتا ہے اور اس صفت کی نوعیت کا تعین اس سے کیا جاتا ہے، جس کے ذریعہ سے اس کا ادراک ہوتا ہے۔ مزید برآں ذہن اور صفت کا یہ تعلق محض خاص خاص جداگانہ مد رکات کی تعمیر میں نہیں داخل ہوتا بلکہ یہ وحدت کا ایک بنیادی اصول ہوتا ہے، جو ذہن کو ایسے صفات کے قبول کیلئے تیار کر دیتا ہے، جو اب تک معلوم نہیں ہیں۔ بقول ہیوم کے کہ جوہر کا تصور دراصل ایک اصول وحدت ہی کا تصور ہے۔ ”مثلاً سونے کا جو تصور ہم قائم کرتے ہیں، وہ ابتداءً زرد رنگ، وزن، گد اختلی اور نرمی یا تند و سے عبارت ہو سکتا ہے، لیکن دریافت ہونے پر ہم دیگر صفات کے ساتھ اس کا بھی اضافہ کر دیتے ہیں کہ یہ مادہ اطلوک میں حل ہو سکتا ہے..... غرض اصول وحدت چونکہ مرکب تصور کا خاص جز خیال کیا جاتا ہے، اسلئے جو صفت بھی بعد کو معلوم ہوتی ہے، اس کو یہ قبول کر لیتا ہے، اور یہ صفت اسی طرح اسکے مفہوم میں داخل ہو جاتی ہے، جس طرح دیگر صفات، جن کا پہلے ادراک ہوا تھا“

وحدت کے اس اصول کو اصلی و ابتدائی ثابت کرنے کے لئے، ہم کو ایک امر پر مہیاں خاص طور سے زور دینا ہے، جس کو ہیوم نے نظر انداز کر دیا ہے، یا جس کا وہ منکر ہے۔ زیر بحث وحدت اپنی نوعیت کی ایک بالکل نرالی وحدت ہے۔ یہ علاقہ تغلیل و مقارنت پر مبنی نہیں ہے، جیسا کہ ہیوم کا خیال ہے۔ فرض کرو کہ میں اپنے گھر کو برابر دیکھتا ہوں، کہ وہ پڑوس کے ایک دوسرے گھر سے ملا ہوا ہے، لیکن اس سے میں یہ نہیں سمجھتا، کہ یہ دو مکان ایک دوسرے کی یاد و نون کسی تیسری شے کی صفت

ہیں۔ بے شک میں ان کو ایک ہی مجموعہ کے اجزایا حصے قرار دے سکتا ہوں لیکن بقول
ہابیس کے کسی شے کے اجزاء محض اجزاء ہونے کی بنا پر، اس شے کی ماہیت کے اجزاء نہیں ہو سکتے
سراشانہ، بازو وغیرہ آدمی کے اجزایا حصے ہیں۔ لیکن اس کی خاص شکل و صورت، قدر
و قامت، وزن و حرکت وغیرہ اس کی ماہیت یا ذات کے اجزائی ہیں۔ ان اجزائے
ماہیت ہی کی وحدت وہ نرالی وحدت ہے جس کو ہم بول چال میں اس کے سوا کسی اور
طریقہ سے نہیں توہیر کر سکتے کہ یہ ایک ہی شے کے صفات ہیں۔

جب ایک مرتبہ یہ مان لیا جائے کہ وحدت کی یہ صورت اکتسابی نہیں، بلکہ
اصلی و فطری ہے، نیز یہ ایک ایسا اصول وحدت ہے جو ان نئے صفات کو بھی ملاتا
جاتا ہے، جو پہلے اس شے کے متعلق معلوم نہ تھے، تو پھر یہ بات صاف ہو جاتی ہے،
کہ بحقیقت ایک اصول وحدت کے اس کا عمل بھی اکتسابی نہیں بلکہ اصلی ہے۔ ابتدا ہی
سے کسی شے کے صفات و حقیقت اس کی تمام ماہیت نہیں بلکہ اس ماہیت کے
صرف اجزا خیال کئے جاتے ہیں، اسی لئے حسب موقع و ضرورت ذہن مزید صفات کا اضافہ
قبول کرنے کے لئے تیار و متوقع رہتا ہے۔

اس کے خلاف صرف یہ صورت فرض کی جاسکتی ہے کہ بلا کسی اصول توقع کے
محض یوں ہی اندھا دھند نئے صفات پرانے صفات کے ساتھ ضم کر دئے جاتے ہیں
لیکن اگر ہم یہ معلوم کرنا چاہیں کہ ان نئے صفات کی ترکیب و اضافہ کا عمل اندھے پن
سے کیونکر انجام پاتا ہے، تو اس کی کوئی قابل فہم توجیہ نہایت مشکل نظر آتی ہے۔ کیونکہ مختلف
و ممتاز صفات کا ایک ہی مادی شے کے ساتھ اتحاد، صحیح معنی میں محض جزئی تجربہ پر کبھی
نہیں مبنی ہوتا، بجز ایسی صورتوں کے کہ جن میں خود مناسب حسی تجربات ہی ناقابل
الفصال طور سے ملے ہوئے ہوتے ہیں، جیسا کہ مثلاً رنگ و امتداد و بصری حس میں ملے
ہوتے ہیں۔ ان صورتوں کے علاوہ باقی جو کچھ الگ الگ جزئی طور سے تجربہ میں آتا ہے
وہ ہم وجودی تابع اور اختلاف و صف بالوصف کے علائق پر مشتمل ہوتا ہے۔ مثلاً جس
وقت کسی شے کے سفید ہونے کا ادراک ہو رہا ہے، عین اسی وقت کسی شے کے
خوشبودار ہونے کا بھی ادراک ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ اس سے بالکل ہی مختلف چیز ہے
کہ جو شے سفید ہے، وہی بعینہ خوشبودار بھی ہے۔ کچھ جب اپنے جھنجھنے کو دیکھتا ہے، تو

اس کو ایک عمدہ اللون شے کا وقوف حاصل ہوتا ہے، جب وہ اس کو چھوتا ہے، تو ایک عمدہ یا پھیلی ہوئی سختی و ناہمواری رکھنے والی شے کا وقوف ہوتا ہے۔ لیکن رنگ اور سختی کو ایک ہی شے کی صفات قرار دینا اور یہ سمجھنا، کہ رنگ کا پھیلاؤ بعینہ سختی کا پھیلاؤ ہے، ان صفات کے جداگانہ وقوف و ادراک پر ایک زائد اضافہ ہے۔ جزئی تجربات کی حیثیت دراصل رہنمائی کے نشانات اور سراغ کی سی ہوتی ہے، جن کی تعبیر اس معنی میں کرنا پڑتی ہے، کہ مختلف صفات ایک ہی شے کے ساتھ وابستہ ہیں۔ اور اس کے لئے لازماً کوئی نہ کوئی ایسا اصول ہونا چاہئے، جو ذہن کو درپردہ اس تعبیر و معنی کی طرف لیجاتا ہے۔

نفسیاتی نقطہ نظر سے اس دعوے کی پوری قوت اس وقت ظاہر ہوتی ہے، جبکہ ہم ذیل کے واقعہ کا لحاظ رکھیں، جس کو اس قسم کے مباحث میں کبھی نظر انداز نہ کرنا چاہئے وہ واقعہ یہ ہے، کہ حیوانی یا انسانی زندگی کے ادنیٰ سے ادنیٰ مراتب میں بھی تجربہ سے سیکھنے کے معنی دراصل اختیار و آزمائش سے سیکھنے کے ہوتے ہیں۔ کیونکہ تجربہ شروع سے آخر تک ذہنی مداخلت، امتحان و ناکامی اور پیہم کوشش کو مستلزم ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ حصول کی شرط طلب و جستجو ہے۔ اور طلب کے لئے یہ ہمیشہ ضروری ہوتا ہے، کہ مطلوب کا پہلے ہی سے کچھ نہ کچھ تصور ہو۔ جیسے جیسے ذہنی ترقی کا قدم آگے بڑھتا جاتا ہے، ویسے ہی ویسے اس قسم کا تصور بھی زیادہ متعین اور ترقی یافتہ ہوتا جاتا ہے۔ اب اگر ہم ان ترقی یافتہ اور ابتدائی مراتب کے مابین خواہ مخواہ ایک ناقابل عبور طبع حائل نہیں کر دینا چاہتے ہیں، تو ہکو ماننا پڑیگا، کہ یہ ترقی یافتہ شے کسی نہ کسی صورت میں (خواہ وہ کتنی ہی پیہم کیوں نہ ہو) شروع ہی سے موجود ہے۔

۸۔ وحدت تعلیلی | اوپر دیگر مقولات کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے، اصولاً وہی علالت

تعلیل پر بھی صادق آتا ہے۔ یعنی جب تک شروع سے ہم یہ نہ مان لیں کہ ذہن اپنے ابتدائی مراتب میں ضرورت و دلچسپی کی شے کے متعلق جس تغیر کا ادراک کرتا ہے، اس کو ایک بالکل بے تعلق واقعہ نہیں سمجھتا، بلکہ دیگر تغیرات کے ساتھ شرط و مشروط کی حیثیت سے وابستہ جانتا ہے، اس وقت تک نفسیات کے مقررہ اصول و قوانین کی رو سے اس امر کی توجیہ ناممکن معلوم ہے، کہ علم کی کسی توسیع و ترقی سے بھی علت و معلول کا خیال کیسے پیدا ہو سکتا ہے۔ ایک ممکن ظاہری توجیہ صرف یہ ہو سکتی تھی کہ

یکساں نتائج کے بار بار اعادہ و تکرار سے ذہن میں جو ایک عادی اُتلاف پیدا ہو جاتا ہے، تعلیل کا خیال اسی سے پیدا ہوا ہے، مثلاً یہ واقعہ کہ آگ پر جب ہاتھ رکھا جاتا ہے جل جاتا ہے۔ لیکن اس میں وہی پرانا مغالطہ ہے کہ حافظہ بذات خود گذشتہ علم کو محض محفوظ رکھنے کے بجائے کسی نئے علم کے حصول کا بھی کام دے سکتا ہے۔ ہیوم نے نہایت وضاحت و قوت کے ساتھ لکھا ہے کہ کسی ارتسام کی صرف تکرار سے خواہ یہ تکرار نامتناہی کیوں نہ ہو، کوئی نیا تصور ہرگز نہیں پیدا ہو سکتا، اور اس لحاظ سے ارتسامات کی کثرت تعداد محض ایک ارتسام کے مقابلہ میں کوئی ترجیح نہیں رکھتی، البتہ یہ دعویٰ کیا جاسکتا تھا کہ اس قسم کی تکرار گو بذات خود مقبولہ تعلیل کی توجیہ کیلئے کافی نہیں، تاہم یہ ایک ایسی مقدم شرط ضرور ہے، جس کے بغیر حیات ذہنی کے ایک جز کی حیثیت سے واقعی طور پر اس کا ظہور نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہ دعویٰ اگر صحیح بھی ہوتا تو بھی ہم نے علاقہ تعلیل کا جو مفہوم قرار دیا ہے، اس کی رو سے، یہ اصلی و فطری ہی رہتا کیونکہ اس کا عمل جب تک پہلے سے کچھ تجربات نہ حاصل ہوں نہیں ہو سکتا تھا لیکن نفسیات کے قوانین معلومہ کی رو سے یہ تجربات اس کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ مگر ہم تو ایک معقول بناء پر سرے سے اس دعویٰ ہی کا انکار کر سکتے ہیں، کہ تعلیلی علائق کے سمجھنے میں اعادہ و تکرار کا اتنا بھی دخل ہے۔ کیونکہ، اوپر ہم بتا آئے ہیں، کہ عمل تجربہ ابتدا ہی سے دراصل اختیار کی نوعیت رکھتا ہے۔ عمل اور اک برابر حرکی فعلیت کو مستلزم ہوتا ہے، جو عمل اغراض و مقاصد کی تکمیل کے لئے، گذشتہ تشفی بخش یا غیر تشفی بخش نتائج کے مطابق کام کرتی ہے۔

اغراض کا یہی تقدم ہے، جو پہلے پہل عادی توقعات قائم کرنے کا باعث ہوتا ہے یعنی انضباط و باقاعدگی اس لئے نظر آتی ہے کہ ذہن کو اس کی طلب ہوتی ہے

۱۔ ہیوم حصہ سوم۔ فصل ۶۔ رہی خود ہیوم کی رائے، کہ علاقہ تعلیل کا خیال نفس تغیرات کے متعلق علم کی ترقی و دست سے تو نہیں پیدا ہوتا لیکن تکرار سے ذہن میں جو ایک خاص قسم کا اثر پیدا ہوتا ہے، اس پر اس کی بنیاد ہو سکتی ہے، تو اس رائے کی نسبت میں کچھ نہیں کہنا چاہتا۔ کیونکہ بعد کے فلاسفہ نے اس کو کچھ زیادہ قابل توجہ نہیں خیال کیا، نیز ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود ہیوم کو بھی اخیر میں اس سے تشفی نہ تھی۔

لیکن طلب ہی وہ شے ہے، جو ابتداً مقولہ تعلیل کو مستلزم ہوتی ہے۔ تجربہ سے کچھ حاصل ہونا، طلب حصول کے بعد کا نتیجہ ہے، اور سیکھنا اُسی صورت میں ممکن ہوتا ہے، جبکہ توجہ ہو جو دراصل ایک امید و توقع کی حالت ہے۔

مثلاً مختار نڈیاک کے جس اختیار کا پہلے ذکر آچکا ہے، اس میں کتے، یا بلی کی مثال کو لو۔ یہ جانور ایک کٹھرے میں بند ہے اور اس کی غذا باہر رکھی ہے۔ اب کٹھرے سے نکلنے کی صرف یہ صورت ہے، کہ یا تو لکڑی کا جوڑن لگا ہے، اس کو یہ گھا دے، یا لوہ کو کھینچ لے، یا لیور کو دبا دے۔ یہ جانور نکلنے کی تمام کوششیں کرتا ہے، اپنے بدن کو سکوترتا ہے، کٹھرے کو کاٹتا ہے، تنجے مارتا ہے۔ غرض سب ہی کچھ کرتا ہے۔ ایک حرکت ناکام ہوتی ہے، تو دوسری کرتا ہے، دوسری ناکام ہوتی ہے، تو تیسری۔ اب اگر اس طرح اتفاقاً بٹن وغیرہ پر اس کا پنجہ پڑ گیا، اور کٹھرے سے نکلنے میں کامیابی ہو گئی، تو پھر دوبارہ جب اس کو کٹھرے میں بند کرو، تو یہ کامیاب حرکت تک نسبتاً جلد پہنچ جائیگا۔ اس طرح جب بار بار اس اختیار کو کباجائے، تو وہ بدن کے سکوترنے، کاٹنے اور پنجے مارنے کے جو طریقے بے سود رہے ہیں وہ حذف ہوتے جاتے ہیں اور وہ خاص طریقہ جو نتیجہ خیز ثابت ہوا ہے ذہن میں جاگزیں ہوتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ بالآخر جانور صرف اسی طریقہ کو استعمال کرتا ہے۔ وسائل کا مقاصد کے ساتھ یہ تدریجی توافق مقولہ تعلیل کی ابتدا ہے۔ کیونکہ یہ کسی عمل کی کامیابی اور ناکامیابی کے مابین فرق و امتیاز کو مستلزم ہوتا ہے، جو مقولہ علت و معلول کے متعلق بعد کی تمام ترقیوں کا نقطہ آغاز ہے۔

لیکن محض اس اور اکی مقولہ تعلیل اور اس کے تصوری و عقلی خیال میں جو اصولی فرق ہے، اس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ اور اکی مقولہ تعلیل اپنے فعل میں ہمیشہ خالص اور براہ راست عملی حیثیت رکھتا ہے۔ فکر میں اس کا اس لئے وجود ہے کہ عمل میں ہے۔ لیکن کیوں؟ کے نظری سوال کا محض اور اکی شعور میں کوئی وجود نہیں ہوتا۔ عمل اور اک نہ یہ دریافت کرتا ہے، اور نہ کر سکتا ہے، کہ فلاں علت فلاں معلول کو کیوں کر پیدا کرتی ہے۔ اس کا کام توجیہ نہیں ہے، یعنی یہ علت کے علت ہوئے کی وجہ نہیں بتاتا۔ یہ مختلف حالات اور مختلف طرق عمل میں باہم کوئی موازنہ نہیں

کرتا، تا کہ ان کے وجوہ اشتراک و اختلاف کو صحیح طور پر متعین کر کے یہ بتلا سکے کہ فلاں صورت میں فلاں نتیجہ اور فلاں صورت میں فلاں نتیجہ کیوں نکلتا ہے۔ علت و معلول کا یہ مفہوم بغیر ایک مستقل سلسلہ تصورات کے وجود میں نہیں آسکتا اور تصوری شعور کی یہ ترقی دراصل تعقلی فکر یعنی قوت تعمیم کی ترقی ہے۔

(۲)

باب

خاص خاص مسائل

انفصال اشیا اور منفصل شے کا اپنے خواہر محسوسہ سے تعلق

۱۔ تمہید اور اک عالم خارجی کے تفصیلی نشو و نما کا سارا سوال نہایت نازک و پیچیدہ ہے۔ اور بہت سی باتیں اس کے متعلق اب تک نا صاف ہیں۔ تاہم ذیل میں ہم بعض بنیادی مسائل کو لیتے ہیں جن پر کم و بیش کچھ تشفی بخش بحث ممکن ہے۔

(۱) مادی اشیا ایک دوسری سے اور اپنے ماحول سے علحدہ کر کے منفصل و جداگانہ کیسے سمجھی جاتی ہیں؟ (۲) اس منفصل و جداگانہ شے اور اس کے خواہر محسوسہ میں کیونکر فرق و امتیاز کیا جاتا ہے؟ (۳) اس عمل ذہنی کی نوعیت اور مراتب کیا ہیں جس کے ذریعہ سے اسناد و مکانی کا مفصل اور پیچیدہ اور اک نشو و نما پاتا ہے؟ (۴) مختلف حاسوں کے اور اکات یا ایک حاسہ کے مختلف اور اکات، ایک ہی شے کے صفات کیسے بن جاتے ہیں؟ اور اکی شعور کی یہ ترقیاں گو دراصل ایک دوسرے پر مبنی ہوتی ہیں، اور ساتھ ساتھ چلتی ہیں، یعنی ایک کی ترقی دوسرے کی ترقی سے مشروط و متاثر ہوتی ہے

تاہم چونکہ ہم سب کچھ ایک ساتھ نہیں بیان کر سکتے، اس لئے بحث کی خاطر ان کو الگ کرنا لازمی ہے۔ پھر بھی یہ یاد رکھنا چاہئے کہ انہیں سے ہر ایک کی بحث میں یہ مفروض ہو گا، کہ دوسری کا عمل ساتھ ہی ساتھ جاری ہے۔

۲۔ انفصال اشیا | ہمارا حسی تجربہ اپنے اکتسابی معنی کے ساتھ، ہر وقت عالم خارجی کے

کسی نہ کسی خاص مجموعہ سے متعلق ہوتا ہے۔ لیکن یہ مجموعہ علی العموم ان مختلف وحدات میں توڑ لیا جاتا ہے، جن کو ہم منفصل اشیا کہتے ہیں۔ مثلاً اس وقت

میں مطالعہ کے کمرہ میں بیٹھا ہوں، تو جو مجموعہ محسوسات میرے پیش نظر ہے، اس میں خاص

خاص پیچیدہ وحدات کو اضافی طور پر میں ایک دوسرے سے منفصل و مستقل بالذات

سمجھتا ہوں، یعنی قلم کو میز سے، میز کو کتاب سے، کتاب کو جاذب سے، و قس علی ہذا۔

یہ امتیاز و انفصال اس طرح کا ہرگز نہیں ہے جیسا کہ مادہ کے مختلف اجزا میں ہوتا ہے۔

مادہ کے دو جز، جو ممتاز اجزائے مکانی کو شامل ہوں، تو وہ باہم ممتاز ہوتے ہیں، لیکن

اس معنی میں ہر منفصل شے مادہ کے ایسے ممتاز اجزا پر مشتمل ہوتی ہے، جن کو بجائے خود منفصل

اشیا خیال نہیں کیا جاتا، مثلاً شیشے کا کوئی ٹکڑا لو کہ اس کو میں ایک مستقل منفصل شے سمجھتا

ہوں۔ لیکن اگر کوئی شخص اس کو توڑ کر چورچور کر دے تو ہوا جزا پیدا ہو گئے، انکو میں

بحالت موجودہ (جب تک کہ شیشہ توڑا نہیں گیا ہے) منفصل اشیا نہیں سمجھ رہا ہوں۔

حیات ذہنی کے بالکل ابتدائی مراتب کے علاوہ، جداگانہ و منفصل شے

کا مفہوم ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ اس کی وحدت مختلف حواس سے محسوس ہونے والے صفات

مختلفہ سے مرکب ہے۔ آگے چل کر ہم بتائیں گے کہ یہ ترکیب صفات کیونکر عمل میں آتی ہے لیکن

فی الحال ہماری بحث کو اس سے براہ راست کوئی تعلق نہیں۔ یہاں براہ راست ہم کو

جس چیز سے تعلق ہے، وہ منفصل اشیا کا اپنے ماحول اور ایک دوسری سے باہمی امتیاز

ہے نہ کہ ان کی اندرونی پیچیدگی و ترکیب، جو مختلف صفات کی وحدت کو مستلزم ہے۔

مختصر یہ کہ یہاں جس چیز سے بحث ہے، وہ وہ ہے جس کو ہم شیئیت کہتے ہیں۔

یعنی ہم کو یہ معلوم کرنا ہے کہ صفات محسوسہ کا یہ یا وہ کوئی خاص مجموعہ اپنے

ماحول سے جدا کر کے شے واحد کیوں قرار دیا جاتا ہے، عام طور پر عالم خارجی کو اس قسم

کی منفصل اضافی وحدات کی ایک کثرت سمجھا جاتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک وحدت

اپنے ماحول سے اسی طرح نکلتی ہے جس طرح کہ گویا کوئی جزیرہ سمندر سے نکل آتا ہے۔ یہ اپنے گرد و پیش کی چیزوں سے اپنی مخصوص غرض و دلچسپی کی بنا پر الگ کی جاتی ہے۔ یہ غرض یا دلچسپی معمولاً عملی نوعیت کی ہوتی ہے، اور انسانی ترقی کی ابتدا کا جس قدر بھی ہم سراغ لگائیں، اسی قدر زیادہ یہ عملی ثابت ہوتی ہے۔ یہ سچ ہے، کہ ہمارے پیچیدہ شعور کے لئے شئیوں کی دلالت نہایت ہی بے ثبات و تغیر پذیر ہو گئی ہے۔ مثلاً ایک پتھر جس سے کوئی لڑکا کسی دوسرے لڑکے کو مارنا چاہتا ہے وہ اس لڑکے کے لئے ایک چیز ہے لیکن یہی پتھر عالم طبقات الارض کے لئے، جو اس کی ساخت پر غور کرتا ہے، کئی چیزیں ہو سکتا ہے۔ ذہن کے لئے تو تقریباً یہ ہمیشہ ہی ممکن ہوتا ہے، کہ جو شے ایک معلوم ہوتی ہے، اس کو یہ ایسے اجزائیں توڑ دے، جن میں سے ہر ایک اپنی ایک جداگانہ عینیت اور امتیازی نوعیت رکھتا ہے۔ لیکن ہم ایسا اسی حد تک کرتے ہیں، جس حد تک کہ کسی وقت اس کی ضرورت یا دلچسپی داعی ہوتی ہے۔ شئیوں کا تغیر اور اس کی اضافیت اس ضرورت یا دلچسپی ہی کے تغیر و بے ثباتی پر موقوف ہے۔ لیکن علی العموم عالم خارجی کی تقسیم عملی نوعیت کی کم و بیش قائم و مشترک اغراض پر مبنی ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر مجھ سے پوچھا جائے کہ جس کمرے میں میں نے لکچر دیا، اس میں کیا کیا چیزیں تھیں، تو میں کہوں گا کہ وہاں سیاہ تختہ تھا، میز تھی، کرسی تھی و قس علی ہذا لیکن میں سیاہ تختہ کے داغ اور نشانات گنا مانہ شروع کر دوں گا، نہ چھت کی دھنیاں گنا لے لگوں گا۔ اور سیاہ تختہ کی مستوی سطح کو اس کے مختلف حصوں میں تو غالباً اور بھی میرا ذہن اس طرح تقسیم کر لے گا، کہ ہر حصہ کو ایک علیحدہ شے سمجھے۔ یہ تقسیم میں اس وقت تک نہ کروں گا، جب تک کہ کوئی خاص ضرورت اس کی داعی نہ ہو۔

ذہنی ترقی کے زیادہ ابتدائی مراتب میں انسانی اغراض و مقاصد اپنی نوعیت میں زیادہ عملی بھی ہوتے ہیں، اور زیادہ مستقل و محدود بھی۔ یہی وجہ ہے کہ ابتدائی عہد کا انسان خارجی عالم کو جن منفصل و جداات میں (جن کو اشیا کہا جاتا ہے) تقسیم کرتا ہے، وہ زیادہ متعین و قطعی ہوتی ہیں۔ لیکن حیثیت بس اور ان کی شعور تک محدود ہے، حیوانات مادہ کے اُسی حصہ کو اپنے ماحول سے بطور ایک جداگانہ شے کے منفصل و ممتاز کرتے ہیں، جو ان کی مخصوص جبلت سے تعلق رکھتا ہے، اور ان کی مخصوص فعلیت کے لئے موقع پیدا کرتا ہے۔ اس طرح جو شے ایک حیوان کے لئے منفصل ہوتی ہے دوسرے کے لئے

نہیں ہوتی۔ ہر نوع حیوانات کی ضروریات و اغراض اس کے دیگر نوعی خصائص کی طرح بڑی حد تک خلقی طبائع پر مبنی ہوتی ہیں۔ حیوانی کے لئے جو شے اس کی ضرورت و دلچسپی کی بنا پر وحدت و امتیاز رکھتی ہے، وہ مٹی کے لئے کچھ نہیں ہوتی، دوسری علی ہذا۔

لیکن ان کے علاوہ نسبت کچھ ایسی عام چیزیں بھی ہیں، جن کے ماتحت ایک شے اپنے ماحول سے جدا ہو کر حیوانی شعور کے لئے دلچسپی کا ایک منفصل مرکز بن جاتی ہے۔ مثلاً کوئی شے خاص طور پر شدید حس کا باعث ہو یا اس کی حرکت کچھ متعزضانہ و مزاحمانہ ہو۔ متحرک چیزیں جلب توجہ کی خاص قوت رکھتی ہیں۔ کچھ تو اس لئے، کہ ان سے جو حسی تجربہ پیدا ہوتا ہے، وہ بہ نسبت ساکن اشیاء کے زیادہ شدید ہوتا ہے لیکن اصلی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ جس شے کی حرکت کچھ مزاحمت و تعرض کا باعث ہو وہ علی راہ میں نکل ہوتی ہے، جس کی بنا پر اس سے بھاگنے یا کم از کم اس پر نگاہ رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اس حرکت کا نتیجہ کیا ہوگا۔

غرض ایک عام قاعدہ یہ بنایا جاسکتا ہے، کہ اور اکی شعور کو جب کوئی شے منفصل معلوم ہوتی ہے، تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ وہ کسی نہ کسی قسم کی دلچسپی کا نسبتاً ایک مستقل مرکز ہوتی ہے۔ باقی رہا یہ امر کہ فلاں شے دلچسپی کا مرکز ہے یا نہیں تو اس کا انحصار بلاشبہ ایک حد تک دلچسپی رکھنے والی ذات کی مخصوص استعداد و صلاحیت پر ہے، خواہ یہ صلاحیت خلقی ہو یا اکتسابی۔ لیکن ساتھ ہی یہ دلچسپی خود خارجی شے کی نوعیت پر بھی منحصر ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک ناگزیر شرط، (جو گوبجاے خود تنہا کافی نہیں ہوتی) مکانی امتیاز ہے، یعنی کسی شے کا ایک منفصل مکان کے ابعاد ملتئم میں پایا جانا۔ مادہ یا جسم کے ایک جز کو دوسرے سے ممتاز کرنے کے لئے یہ مکانی انفصال سب سے ابتدائی شرط ہے۔ باقی دیگر شرائط میں ایک اہم اساسی شرط بعینہ ایک ہی یا یکساں اجزائے مادہ کا بالکل مختلف ماحولوں میں پایا جانا ہے۔ یعنی کسی شے کے ماحول کا تغیر، دراصل حالیکہ یہ خود غیر متغیر نظر آتی ہو۔ یا خود اس شے میں تغیر در انحالیکہ اس کا ماحول غیر متغیر نظر آ رہا ہو۔ سب سے زیادہ اہم صورت، جس میں یہ سب کی سب یا بعض شرائط موجود ہوتی ہیں، وہ ادراک حرکت کی صورت ہے۔ جب ایک جسم اپنے ماحول کے اعتبار سے اپنی جگہ بدلتا ہے، درحالیکہ دوسرے اجسام اپنے باہمی علائق کے ساتھ

پہلی ہی جگہ پر قائم ہیں، تو اس صورت میں لامحالہ توجہ کے لئے متحرک جسم اپنے ماحول سے الگ ہو کر ایک قابل انفصال اور اسی لئے منفصل شے سمجھا جاتا ہے۔

ہر ادراک کرنے والے فرد کے لئے خود اس کا جسم ایک ایسی شے ہے جو بدرجہ اتم اور شروع ہی سے ہمارے تمام مذکورہ بالا شرائط کو پورا کرتا ہے پہلے تم معروضی شرائط کو لو۔ واقعی یا ممکن الحصول حواس کا وہ پیچیدہ مجموعہ جس سے اپنے جسم کا وقوف حاصل ہوتا ہے، ایک ایسی شے ہے، جس کا ہم کو براہ تجربہ ہوتا رہتا ہے، درانحالیکہ دیگر حسی تجربات بدلتے جاتے ہیں۔ جیسا کہ مثلاً اس صورت میں ہوتا ہے، جب کہ ادراک کرنے والا ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتا ہے، کہ اس کے گرد و پیش کی چیزیں یکے بعد دیگرے بدلتی جاتی ہیں، لیکن خود ادراک کرنے والے کا جسم علی حالہ قائم رہتا ہے۔

علاوہ بریں یہ ہو سکتا ہے، کہ خود اعضاء جسم میں ایک دوسرے کے اعتبار سے حرکت یا کوئی اور محسوس تغیر واقع ہو، اور اس کے ماحول میں بہت کم یا سارے سے کوئی تغیر محسوس نہ ہو۔ اس کے برعکس یہ ہو سکتا ہے، کہ تغیر جسم سے الگ دیگر احضارات میں تغیر واقع ہو۔ سب سے آخر یہ کہ جسم فی الجملہ ایک خاص صنف کی یعنی عضوی حواس پر مشتمل ہوتا ہے، جو بجائے اس کے کہ سمع و بصر وغیرہ کے خاص خاص ادراکات کی طرح منفصل چیزوں کی کثرت میں توڑی جائیں، اور پھر ان سے نئے مرکبات بنائے جائیں، خود حسی تجربہ کی اصلی و ابتدائی وحدت ہی میں خلط ملط ہوتی ہیں۔ ان عضوی حواس کی حیثیت مرکز کی ہے، اسی لئے جو دیگر احضارات، ان سے ملتے ہیں وہ جسم کے پیچیدہ مجموعہ میں شامل ہو جاتے ہیں۔ اس کی اہمیت کا اندازہ مراق کے بعض مریضوں سے ہوتا ہے۔ اگر سارے جسم یا اس کے کسی حصہ سے حسیت عامہ مفقود ہو جائے (جیسا کہ بعض شدید عصبی امراض میں ہوتا ہے) تو آدمی اپنے سارے جسم یا اس خاص حصہ کو اجنبی بلکہ دشمن سمجھنے لگتا ہے۔

ظاہر ہے، کہ خود ادراک کرنے والے کا جسم اس کے لئے ایک مخصوص و مستمر یکپہی کی شے ہوتا ہے۔ باقی دیگر مدرکات کے ساتھ یکپہی ہمیشہ اسی تعلق جسم کے تابع ہوتی ہے، خصوصاً وہ تعلق جو مدرکات کو جسم مدرک کے ساتھ وضع، جہت و فاصلہ کے

لحاظ سے حاصل ہوتا ہے۔ اور اک کرنے والے کی حرکی فعلیت ان تعلقات اور اسکے
تغیرات کے ساتھ تطابق کی مستمراً محتاج رہتی ہے۔ کیونکہ ان حرکات کی غرض اُن اشیا
کو جسم سے قریب کرنا ہوتا ہے، جن کی اشتہا ہے اور اُن اشیا کو دور کرنا جن سے اجتناب
ہے۔“

قطع نظر جسم کی اس مرکزی حیثیت کے، کہ دیگر مدرکات کی وضع، رجہت و فاصلہ
وغیرہ کا اس سے اندازہ کیا جاتا ہے، اس کو احساس و ارادہ کی ذہنی حیات سے بھی نہایت
قریبی اور براہ راست تعلق ہے۔ اس قدر قریبی، کہ نفس یا ذات کا وقوف ابتداً و وقوف
جسم ہی پر مشتمل ہوتا ہے، یعنی اس کا وقوف ایک ذات مجسم کی حیثیت سے ہوتا ہے۔
ابتدائی مراتب ترقی میں شعور کا موثر پہلو کہنا چاہئے، کہ تمام تر وہی لذات و آلام ہوتے
ہیں، جن کا تعلق عضوی حس سے ہے۔ اور آخر تک بھی ان کی انتہائی اہمیت قائم رہتی ہے
حتیٰ کہ اعلیٰ جذبات میں بھی ان کا بڑا حصہ ہوتا ہے۔ لیکن یہ عضوی لذات و آلام، مثلاً
کھانے یا بھوک پیاس کی تکلیف یا کھانے پینے کی لذت اُن حالات یا تغیرات سے پیدا
ہوتی ہے، جو خود مدرک کے جسم میں واقع ہوتے ہیں، اور جو اپنے وجود یا کم از کم بقا میں
تغییر پذیر ماحول سے مستغنی ہوتے ہیں۔

اسی طرح وہ عجیب تعلق بھی نہایت اہم ہے، جو جسم کو ارادہ کے ساتھ حاصل
ہے۔ انفرادی ارادہ کو جن حسوں کے پیدا کرنے، بدلنے یا روکنے پر قابو حاصل ہے
یا ہو سکتا ہے، اُن کا تعلق جسم ہی سے ہے۔ کیونکہ یہ خود افراد ہی کی آزاد نہ حرکات یا ایک
حصہ جسم کے دوسرے کے ساتھ لگاؤ کے نتائج ہوتے ہیں۔ باقی دوسری چیزوں یا اُن
کے حسی ظہور میں کسی ارادی تغیر کا پیدا کرنا بالواسطہ اور مشروط ہوتا ہے۔

ایک عام اصول یہ ہے، کہ جو اسباب و ادوات تمام و کمال ہمارے قابو میں
ہوتے ہیں، اُن کو معمولاً ہم خود اپنی فعلیت سے متعلق سمجھتے ہیں، بجائے اس کے کہ اُن
اشیا سے متعلق جانیں، جن پر یہ فعلیت واقع ہوئی ہے۔ مثلاً لکھنے میں جب تک قلم خراب
ہو کر روشنائی ٹپکنے یا پھیلنے نہیں لگتی یا کسی اور طرح اپنے مستقل وجود کو نہیں ثابت کرتی اس

وقت تک قلم کی حرکت کو میں خود اپنے ہی فعل یعنی لکھنے کا جز سمجھتا رہتا ہوں علیٰ ہذا سائل کل کی سواری میں کہ جب تک یہ میرے قابو میں رہتی ہے، اس وقت تک اس کے عمل کو گویا میں اپنا عمل جانتا ہوں۔ اور بالطبع یہ کہتا ہوں، کہ میں اس راستہ پر جا رہا ہوں یا اس کو نئے سے مڑ رہا ہوں، یہ نہیں کہتا، کہ میں سائل کل سے ایسا کر رہا ہوں۔ بخلاف اس کے اگر سائل کل قابو سے باہر ہو جائے تو فوراً ہی اس کو میں اپنے فعل سے جدا سمجھنے لگتا ہوں۔ اسی بنا پر جو حرکی وحسی تجربات براہ راست اور یکساں طور پر حسب ضرورت پیدا ہو جاتے ہیں، وہ معمولاً ان طلبوں سے علیحدہ نہیں سمجھے جاتے، جن سے کہ یہ مشروط ہوتے ہیں۔ بلکہ طلبی شعور اور اس کے نتائج حرکی فعلیت ہی کے واحد و یحیدہ تجربہ میں خلط ملط ہوتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں، کہ جسم اور اس کے عمل کا وقوف، ذات اور اس کے افعال کے وقوف میں شامل ہوتا ہے۔

اس طرح دیگر اشیا سے بحیثیت ایک منفصل شے کے جسم مدبرک کے اختیار کا نشو و نما، ذات مجسم اور دیگر اجزاء مادہ ربہ کاٹھ اس کے کہ وہ مکاناً اس ذات مجسم سے خارج و مستقل ہیں، کے باطنی امتیاز کے نشو و نما کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔ اس امتیاز سے کچھ ایک اور نہایت اہم فرق و امتیاز کا امکان پیدا ہوتا ہے۔ جو صفات اشیا اور ان کے تغیر پذیر خواہر محسوسہ کا فرق ہے۔

۳۔ شے اور اس کے اوپر اور اک حسی کے متعلق جس اصول موضوعہ سے ہم نے ابتدا کی ظہور محسوس کا فرق و تعلق | تھی، اس کی رو سے نہ صرف حس کو مشروط سمجھا جاتا ہے بلکہ حسی احضار کا فرق و اختلاف (مدبرک کے نزدیک) اس کے شرائط متعلقہ

کے فرق و اختلاف پر بھی وال ہوتا ہے۔ اس سے گویا ہر یہ معلوم ہوتا ہو، کہ جب تک خود اصل شے یا کم از کم اس کی صفت میں کوئی تغیر نہ واقع ہو، اس وقت تک ظواہر حسی کا اختلاف ناممکن ہے، تاہم بعینہ ایک ہی شے یا اس کی بعینہ ایک ہی صفت کے حسی ظہور میں اس اختلاف کا پایا جانا ایک ناقابل انکار معمولی واقعہ ہے۔ پانی جو ایک ہاتھ کو گرم محسوس ہو رہا ہے، بعینہ وہی دوسرے ہاتھ کو نیم گرم محسوس ہو سکتا ہے۔ روشنی اور شبکیہ وغیرہ کے حالات و شرائط کے اختلاف سے، لونی حصوں میں اختلاف پیدا ہوتا ہے گو اس کے مقابل میں خود مرئی شے میں کوئی اختلاف نہ واقع ہوا ہو بعینہ ایک ہی غیر متغیر امتداد

لمس و بصر کے لئے نہایت مختلف احضار رکھتا ہے، پھر لمسی امتداد میں بھی اجزاء جلد کے اختلاف اختلاف واقع ہوتا ہے، اسی طرح بصری امتداد پر اجزاء شبکیہ اور دیکھنے والے کی مختلف اوضاع کا اثر پڑتا ہے۔

اسکی بہترین و مانوس مثال وہ چھڑی ہے، جسکا کچھ حصہ تالاب میں ڈوبا ہوا ہو، اس صورت میں چھڑی خمیدہ نظر آتی ہے، دراصل ایک واقعہ خمیدہ نہیں ہے۔ یعنی گویہ بذات خود خمیدہ نہیں ہوتی تاہم بصری حس جسکے ذریعہ سے ہم فی الحال اس کو معلوم کر رہے ہیں وہ اسی طرح کا ہوتا ہے جو معمولی حالات میں ایک واقعہ خمیدہ چھڑی کی موجودگی کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ خم صرف بصری احضار میں معلوم نہیں ہوتا، بلکہ فی الواقع اس میں پایا جاتا ہے۔ یعنی آنکھ کے سامنے جو ظہور ہے، وہ واقعاً و حقیقتہً خمیدہ ہے، گو خود چھڑی میں کوئی خم نہیں۔ چھڑی کو پانی سے باہر نکال لو، تو بصری ظہور خمیدہ کے بجائے سیدھا ہو جاتا ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں، کہ خود چھڑی ٹیڑھی سے سیدھی ہو گئی جس طرح کہ مثلاً یہ پہلے تڑھتی اور اب دھوپ میں رکھنے سے بتدریج خشک ہو جاتی ہے۔

شے کما ہی اور اس کے ظواہر محسوسہ کے مابین فرق و امتیاز کی نفسیاتی ابتدا سے قطع نظر کر کے، یہاں پہلے ہم کو یہ دیکھنا ہے، کہ ترقی یافتہ شعور کی رو سے اس فرق و امتیاز کے کیا معنی ہیں۔

اس کی کنجی مادہ کی ان منفصل اشیا میں تقسیم ہے، جن میں سے ہر ایک کو ہم وقتاً فوقتاً خاص خاص اعتبارات سے جدا کرتے رہتے ہیں جس چیز کو ہم معمولاً محسوس یا مد رک کہتے ہیں، وہ اسی قسم کی کوئی منفصل شے ہوتی ہے۔ ابتداً حسی احضار کا ہر فرق، اس کے شرائط کے فرق پر ولالت کرتا ہے۔ اور اس صورت میں تغیر ظہور میں فرق کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی لیکن جب ہم اس درجہ تک پہنچ جاتے ہیں کہ انتخابی توجہ منفصل اشیا کو منتخب یا علیحدہ کرنے لگتی ہے، تو معاملہ برعکس ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جب ہمارے پیش نظر کوئی منفصل شے ہوتی ہے تو جن حوس کے واسطے اس شے کا ادراک ہوتا ہے، ان کا عالم مادی کے دیگر اجزاء سے یکسر منقطع ہو کر صرف اس منفصل شے کی ساخت ہی سے مشروط و متاثر ہونا ضروری نہیں۔ بلکہ واقعہً وہ کبھی بھی محض اس شے سے مشروط نہیں ہوتے۔ یہ منفصل شے شرائط کا صرف ایک جز ہوتی ہے، جس کا دیگر شرائط میں تغیر کے باوجود علی حال قائم رہنا ممکن ہے مثلاً کسی

شے کا بصری ظہور صرف مرئی شے کی نوعیت و ماہیت پر نہیں موقوف ہوتا، بلکہ ہر اس چیز پر منحصر ہوتا ہے، جو اس مرئی شے سے آنکھ تک روشنی پہنچانے کے عمل پر کچھ اثر رکھتی ہے۔ نیز بوقت اور اک شبکیہ اور دماغ کی جو حالت ہوتی ہے، اس کا بھی اثر پڑتا ہے۔ علی العموم نفس شے کے علاوہ باقی جتنے شرائط ہوتے ہیں، ان کا عمل صرف اُسی حد تک ہوتا ہے، جس حد تک کہ وہ اس اثر کی نوعیت میں دخل رکھتے ہیں، جو کہ اور اک کرنے والے کے جسم پر پڑتا ہے۔ شرائط کا جو جز خود شے مدارک کی ساخت سے تعلق رکھتا ہے، اس کو حق فرض کر دو اور باقی دیگر شرائط کو د۔ اب ش میں د، د، د، وغیرہ کا ایک سلسلہ تغیرات فرض کیا جاسکتا ہے۔ "ش + د" سے احساس ح پیدا ہوتا ہے، "ش + د" سے احساس ح پیدا ہوتا ہے، "ش + د" سے احساس ح پیدا ہوتا ہے اور "ش + د" سے احساس ح پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ ش میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے، لہذا حسی تجربہ کے اس سلسلہ تغیرات میں نفس شے علی حالہ قائم ہے، یعنی بعینہ ایک ہی شے اور اس شے کی بعینہ ایک ہی صفت ہے، جو مختلف ظواہر محسوسہ کے روپ میں ہم کو مفہوم ہو رہی ہے۔ لیکن یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ تجربہ حسی کے شرائط کی نوعیت کا سراغ خود تجربہ حسی ہی سے چل سکتا ہے، اس کے سوا کوئی دوسری صورت ہمارے پاس نہیں ہے، لہذا ظواہر محسوسہ سے قطع نظر کر کے محض مستقل و قائم جز کو (جس کو "ذات" فرض کرو) ملحوظ رکھنا ناممکن ہے۔ ہم جو کچھ کرتے ہیں، وہ یہ ہے، کہ ظواہر محسوسہ کے سلسلہ کو خود اصل صفت میں اس کے وجود کی ہیئت مختلفہ کی حیثیت سے داخل کر لیتے ہیں، یعنی مختلف حالات کے اندرون ظواہر مختلفہ کا پیدا ہونا خود اس صفت کی ذات میں داخل سمجھتے ہیں۔ اور اگر مناسب شرائط کے ماتحت یہ صفت ان مختلف صورتوں میں نہ ظاہر ہو، تو ہم یقین کر لیتے ہیں کہ یہ صفت بعینہ وہی نہیں قائم رہی ہے، بلکہ اس میں کچھ تغیر ہو گیا ہے۔ مثلاً اگر کسی شے کا بصری ظہور اپنے امتداد میں اُسی نسبت سے نہیں بڑھتا جاتا ہے، جس نسبت سے کہ ہم اس کے قریب ہوتے جاتے ہیں، تو اس کے معنی یہ ہیں، کہ اس شے کا امتداد علی حالہ قائم نہیں ہے، بلکہ گھٹتا جاتا ہے، لہذا صفت محسوس کو ایک ایسی وحدت مرکبہ سمجھنا چاہئے جو اپنے ظواہر کے تمام اختلافات کو مشتمل ہوتی ہے۔ جس کو ہم اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں، کہ قائم و مستقل شرط کو خط وحدانی کے ایک طرف رکھیں، اور باقی سلسلہ حسی کو جو اختلاف شرائط پر مبنی ہے دوسری طرف۔

اشیائے خارجی اور ان کے ظواہر محسوسہ میں جو فرق و امتیاز ہے، اس کی تنقیدی نقطہ نظر سے تحلیل ہو چکی۔ اب ہم کو اس مخصوص نفسیاتی مسئلہ پر بحث کرنی ہے، کہ مرتبہ ادراک میں یہ امتیاز کیوں کر نشوونما پاتا ہے۔ لیکن اس سے پہلے ہم کو استعمال اصطلاحات کے متعلق ایک سوال کو صاف کر دینا چاہئے۔ لفظ ظہور کا صحیح مقابل یا ضد لفظ حقیقت (یا اردو میں بطون - م) ہے۔ واقعہ کے لحاظ سے بذات خود اشیاء کے فرق و تغیر کو ہم ان کے محض حسی احضارات کے فرق و تغیر کے مقابلہ میں حقیقی سمجھتے ہیں، اور حسی احضارات کو غیر حقیقی یا محض ظاہری۔ اس مفہوم میں زیر بحث مسئلہ کو ادراک حقیقت خارجی کے مسئلہ سے موسوم کیا جاسکتا ہے۔

یہاں تک ہم نے الفاظ کے اس استعمال سے احتراز کیا، کیونکہ جب تک پہلے اس کی توضیح نہ کر دی جائے، غلط فہمی کا اندیشہ تھا۔ حقیقت خارجی کا ادراک، خارجی یا مادی اشیاء کے ادراک کا عین یا ہم معنی نہیں ہے۔ بلکہ موجودات خارجی کا علم تو اس میں پہلے ہی سے مفروض ہوتا ہے، خواہ وہ کیسا ہی ناقص کیوں نہ ہو۔ اور ہمارے سوال کا تعلق صرف اس امتیاز سے ہے، جو بذات خود اشیاء کے فرق و تغیر اور ان کے محض حسی احضارات کے فرق و تغیر کے مابین پایا جاتا ہے۔

بہ الفاظ دیگر یوں کہو، کہ زیر بحث خارجیت صرف جسم مدرک کے لحاظ سے ایک اضافی خارجیت ہے۔ یعنی محسوس فرق و تغیر اُس حد تک خارجاً حقیقی ہوتا ہے، جس حد تک کہ دیگر شرائط سے قطع نظر کر کے، (جو بواسطہ یا بلا واسطہ جسم مدرک پر اثر رکھتے ہیں) یہ خود اس شے پر مبنی ہوتا ہے، جس کا کہ ادراک کیا جا رہا ہے۔ اور چونکہ ادراک کرنے والے کا جسم ابتداءً ذات مجسم سمجھا جاتا ہے، لہذا ایک معنی کر کے اس قسم کی خارجیت خارجیت از ذات

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ بصری ظہور اسکی صحیح نوعیت کو نہیں بتلاتا۔ لہذا اس حیثیت سے مادہ کی اولی و ثانوی صفات میں نہایت اہم فرق ہے۔ صفات ثانویہ مثلاً رنگ، بو، مزہ، آواز وغیرہ کی صورت میں تجربہ حسی کے علائق دجو اپنے مطابق شرائط حس کے علائق کو مستلزم ہوتے ہیں، زیادہ تر مماثلت و اختلاف تک محدود ہوتے ہیں۔ بخلاف صفات اولیہ کے کہ وہ امتداد، حرکت اور شکل کے مکانی صفات جسم پر مشتمل ہوتی ہیں۔ لہذا اس صورت میں حسی ظہور صرف اُسی حد تک صحیح ہوتا ہے، جس حد تک کہ یہ وضع، فاصلہ اور جہت کی اُس ترتیب کو بتلاتا ہے، جو اپنے مطابق شے مدرک کی ترتیب پر دال ہوتی ہے۔

یا نفس معلوم ہوتی ہے۔

ظہور محسوس اور حقیقت خارجی کے مابین فرق و امتیاز کی ترقی کا پتہ چلانے کے لئے چارے پاس اصلی سراغ مقولہ تعلیل ہے، جو دو طریقوں سے عمل کرتا ہے (۱) ایک کی بنیاد نفس مجسم کی حرکی فعلیت اور اس کے گرد و پیش کی اشیا کے تعلق پر ہے۔ (۲) اور دوسرا ادراک کرنے والے کی حرکی فعلیت سے قطع نظر کر کے، خود گرد و پیش کی اشیا کے اس باہمی تعلق پر مبنی ہے، جس کا ان میں ادراک ہوتا ہے تجربات کے ان دو مجموعوں میں ربط پیدا کرنے والی کردی کا کام حرکی فعلیت کی وہ صورتیں دیتی ہیں جسم مدرک اور شے مدرک میں تماس یا اتصال ہوتا ہے، اور جس میں شے مدرک کا تغیر اس کی مزاحمت پر غالب آنے کا نتیجہ ہوتا ہے۔

پہلے ہم کو اس چیز پر بحث کرنی ہے، جس کو ہم بے روک یا آزاد حرکی فعلیت کہتے ہیں۔ اگر میں کسی شے کو پیش نظر رکھ کر اس کی طرف چلوں تو میری بصری حسوں میں اسی طرح کا تغیر واقع ہو گا، جس طرح کہ اگر میں اپنی جگہ پر رہتا، اور وہ شے خود میری طرف حرکت کرتی یا اس کی جسامت بڑھ جاتی۔ اب اگر میں اپنی حرکت الٹ دوں، یعنی اس شے کی طرف جانے کے بجائے پیچھے ہٹنا شروع کروں، تو پہلے جس سلسلہ سے احضارات میں تغیر پیدا ہوا تھا، اب وہی سلسلہ معکوس ترتیب سے ظاہر ہو گا۔ اور میں اپنی اس معکوس یا پہلی حرکی فعلیت کا جتنی بار بھی اعادہ کروں برابر وہی واقع ہوتا رہیگا۔ علیٰ ہذا اگر میں اپنے ہاتھ کو ایک ہی طرف سے میز کی سطح پر آگے پیچھے حرکت دوں، تو مجھ کو برابر لمبی حسوں کے ایک ہی سلسلہ کا تجربہ حاصل ہو گا، ایک مرتبہ ایک ترتیب کے ساتھ اور دوسری مرتبہ اس کی بالعکس ترتیب کے ساتھ۔ اس قسم کے تغیرات، جس حد تک کہ اپنے وجود و قیام، بقا و فنا، سرعت و بطو میں خود میری آزاد حرکی فعلیت اور میرے جسم کی وضع یا اس کے اجزائیں اختلافات کے تابع ہوتے ہیں، اسی حد تک یہ محض میرے (ہر حیثیت ایک ذات مجسم کے) تغیر پر مبنی سمجھے جاتے ہیں، نہ کہ شے مدرک کے تغیر پر۔ باقی جہاں تک شے مدرک کا تعلق ہے، یہ اُس کے حقیقی نہیں، بلکہ محض ظاہری تغیرات خیال کئے جاتے ہیں۔ بخلاف اس کے جب اسی قسم کے تغیرات، خود میری آزاد حرکات کے بغیر واقع ہوتے ہیں، تو میں ان کو بالعموم خود شے مدرک کے حقیقی تغیر پر مبنی سمجھتا ہوں، اور محض اس کے حسی ظہور کا تغیر

نہیں جانتا۔

اب آزاد کے بجائے مزاحمانہ حرکت کی صورت کو لو، جس میں کہ کسی مزاحمت کے خلاف حرکت کرنا پڑتی ہے۔ یہاں ہم کو اپنے ذہن سے پہلے اس خیال کو دور کر دینا ہے، کہ حسی تجربات کی ماہیت میں کوئی ایسی عجیب بات داخل ہے، جس کی بنا پر یہ خارجی حقیقت کے لئے خاص طور پر الہام و انکشاف کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں اصولی باتیں قابل غور حسب ذیل ہیں: (۱) ذات مرکب کا جسم یا اس جسم کا کوئی جز کسی شے کے ساتھ قابل ادراک اتصال رکھتا ہے (۲) از سر نو حرکت یا کسی ایسی حرکت کا جو شروع ہو چکی ہے، جاری رہنا، صرف اسی صورت میں ممکن ہوتا ہے، جبکہ وہ شے جس سے یہ اتصال رکھتی ہے، اس کے ساتھ ایک ہی جہت میں حرکت کرتی ہو۔ (۳) ایسا اگر کبھی واقع ہوتا ہے تو اسی حالت میں کہ ارادہ تحریک کے بعد لمسی، عضلی، مفاصلی اور باطنی حسوں کے پیچیدہ مرکب میں ایک خاص درجہ کی شدت و پیچیدگی پائی جائے۔ ہم کو صرف یہ دکھانا ہے کہ جو شے مزاحمت پیدا کرتی ہے، اس کی تبدیلی کو حقیقی سمجھنا چاہئے، نہ کہ محض حسی ظہور کا تغیر۔ اس کا انحصار سب سے پہلے اس قوت یا کوشش کی تغیر پر مقدار و جہت پر ہوتا ہے، جو مختلف صورتوں میں درکار ہوتی ہے۔ فاعل کے اختیار میں کوششوں کا صرف کسی خاص رخ پر اور کسی خاص قاعدہ ترتیب سے لگا دینا ہے۔ باقی نتیجہ اس کوشش سے نسبتاً آزاد ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ اس شے کے ساتھ بدلتا رہتا ہے، جس کو کہ فاعل کھینچتا ہے یا دفع کرتا ہے، یا جس پر کسی اور طرح اپنے ہاتھوں سے عمل کرنا چاہتا ہے۔

لیکن اس کے علاوہ ایک اور شرط ہے، جو اس سے بھی زیادہ اہم ہے۔ مزاحمت کے خلاف کوشش کرنے سے جو قابل ادراک تغیرات پیدا ہوتے ہیں، وہ اپنے ثبات میں ذات مجسم اور اس کی آزاد حرکات سے مستغنی ہوتے ہیں۔ بخلاف محض ظہور حسی کے تغیرات کے، کہ وہ جن حرکات سے وجود میں آتے ہیں، صرف ان کے بقا و عدم بقا، اعادہ و تکرار سے یکساں طور پر موجود و معدوم نہیں ہو سکتے۔ میز پر مجھ سے دو ایک پیالہ رکھا ہے، اگر اس کو میں ہاتھ سے کھسکا کر ہاتھ ہٹاؤں تو محض میرے اس ہاتھ ہٹانے سے یہ پھر اپنی اصلی جگہ پر نظر آنے لگے گا۔ اسی طرح اگر میں اس کو میز کے کنارے پر کھسکا کر چھوڑ دوں، تو یہ گر کر لوٹ جاتا ہے۔ یعنی جو تغیر میں نے اس میں پیدا کیا تھا

وہ میرا عمل ختم ہو جانے کے بعد بھی ایک مزید تغیر کی صورت میں جاری رہتا ہے، اور آخری نتیجہ اپنے وجود و قیام میں میری حرکات کا محتاج نہیں رہتا۔ یہ بحیثیت ایک ایسی شرط کے قائم رہتا ہے، کہ میری حرکی فعلیت کو حسی ظہور یا خارجی حقیقت کے دیگر تغیرات پیدا کرنے کے لئے، اسی کے مطابق اپنے کو درست کرنا چاہئے۔

بعض اور اکی تغیرات برابر یکساں طور پر ہمارے جسم کی آزاد حرکات کے تابع رہتے ہیں۔ اور بعض ایسی حرکات کے تابع ہوتے ہیں، جو مزاحمت کے خلاف کوشش و محنت کے مختلف مدارج و جہات کو مستلزم ہوتی ہیں۔ لیکن باز یہ تغیرات بلا ہمارے فعلیت کی شرکت کے بھی واقع ہوتے ہیں، مثلاً ایک بصری احضار دیگر احضارات کے اعتبار سے اپنی جگہ بدل دیتا ہے، درانحالیکہ ہمارا سر، آنکھیں اور جسم سب علی حال قائم ہیں۔ ہم نے اوپر جو عام اصول بیان کیا ہے، اس کے لحاظ سے اس قسم کی تبدیلیاں محض ظہوری نہیں، بلکہ حقیقی خیال کی جائینگی۔

ان تغیرات کے حقیقی ہونے کی اس علامت کے علاوہ، ایک اور علامت ہے، جس کی اہمیت علم کی تدریجی تنظیم و ترقی کے ساتھ ساتھ بڑھتی جاتی ہے۔ مقولہ تعلیل کا مخفی عمل، ذہن کو اس قسم کے تغیرات کے جب کہ وہ کافی دلچسپ ہوں، اثرالطوفانج کا مستلاشی بنا دیتا ہے اور جس حد تک کہ ان تغیرات کا پتہ خود ادراک کرنے والے کی حرکی فعلیت میں نہیں چلتا، اس حد تک خواہ مخواہ خارج از جسم اشیا کے تغیرات میں ان کی جستجو ہوتی ہے۔ اس طرح وہ بجائے خود ایک ایسے تعلیلی نظام پر مبنی سمجھے جانے لگتے ہیں، جو اس نظام سے مختلف خیال کیا جاتا ہے جس پر کہ محض حسی ظہور کا تغیر منحصر ہوتا ہے۔

دوسری طرف یہ ہے، کہ گو مذکورہ بالا نظام تعلیل سے ظہور حسی کا تغیر خارج ہو جاتا ہے، لیکن مزاحمانہ فعلیت حرکی کے نتائج، جن کو ہم نے ہاتھ کا عمل کہا ہے، اس میں داخل ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ مزاحمت پر غالب آنے کی کوشش جسم مدرک اور دیگر اشیا کے مابین جن تعلقات کو مستلزم ہوتی ہے، وہ اصولاً ایسے ہی تعلقات ہوتے ہیں، جو کہ ان اشیا کے باہمی فعل و انفعال میں پائے جاتے ہیں۔ اگر میں بلیرڈ کے گیند کو ٹھوکر لگاؤں تو یہ لڑھکنے لگتا ہے، لیکن اسی طرح جب دوسرا گیند اس سے ٹکراتا ہے، تب بھی یہ لڑھکنے لگتا ہے۔ علاوہ بریں مزاحمت کے خلاف حرکی فعلیت سے جو نتائج ظاہر ہوتے

ہیں، وہ برابر ان مزید تغیرات تک مودی سمجھے جاتے ہیں، جو خارجی اشیا کے باہمی فعل و انفعال پر مبنی ہیں۔ مثلاً اگر میں اینٹوں کی ایک قطار میں سے پہلی اینٹ کو کھسکاؤں تو یہ گر کر دوسری کو کھسکا دیتی ہے، اور دوسری تیسری کو و قس علی ہذا۔

غرض حقیقی تغیرات، جن مقدمات و نتائج پر مشتمل ہوتے ہیں، وہ خالص ظواہری کے تغیرات سے نوعی طور پر مختلف ہوتے ہیں۔ اور ہم اس تسلسلی اختلاف کو ان دونوں کے مابین امتیاز کے لئے ہمیشہ بحیثیت ایک کسوٹی کے استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً کانٹ کی دبی ہوئی اس مثال کو لو، کہ جب میں کسی مکان پر اوپر سے نیچے کی طرف نظر دوڑاتا ہوں، تو اوپر سے نیچے تک کے اجزا کا یکے بعد دیگرے توالی کے ساتھ ادراک ہوتا ہے لیکن اس سے میں یہ نہیں سمجھتا، کہ یہ اجزا یکے بعد دیگرے وجود میں آرہے ہیں۔ جس کی ایک وجہ ہے کہ اوپر کے حصہ مکان کے لئے سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ یہ اپنے نیچے کے حصہ پر قائم ہو، ورنہ گر جائیگا۔

اے ظاہر ہے کہ کانٹ نے اپنے اصول تغلیل کے اس ”ثبوت“ میں حقیقی توالی اور ظہوری توالی کے مابین فرق کو شروع سے آخر تک پیش نظر رکھا ہے۔ پھر بھی وہ یہ سمجھنے سے قاصر رہا، کہ محض ظہوری توالی بھی خود اپنا ایک تغلیلی علاقہ رکھتی ہے۔ نیز وہ یہ سمجھنے سے بھی قاصر رہا کہ یہ ساری بحث اسی وقت پیدا ہوتی ہے، جب ہمارے سامنے وہ چیز ہو جس کو دیگر اشیا اور اپنے ماحول سے الگ کر کے میں ”منفصل شے“ کہتا ہوں۔

(۳)

باب

لمسی اور اک مکان

۱۔ مسئلہ کی نوعیت | اس بحث میں ہم کو یہ تحقیق کرنا ہے کہ اور اک معانی مبہم ناقص و نامتام صورت سے نسبت زیادہ واضح متعین و مکمل صورت تک کیونکر ترقی

کرتا ہے۔ کامل شعور کو خارجی عالم کی وسعت مکانی یا امتداد کا جو تصور و ادراک حاصل ہوتا ہے، اس کی اگر تحلیل کی جائے تو سوال زیر بحث کے عناصر و شرائط معلوم ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ ایک طرف تو اس قسم کی تحلیل سے ایک عنصر صوری ظاہر ہو جاتا ہے، جو ہم وجود و وضع، فاصلہ و جہت و سمت کی ایک خاص اضافی ترتیب پر مشتمل ہوتا ہے۔ دوسری طرف یہ واضح ہو جاتا ہے کہ امتداد مکانی محض اس اضافی ترتیب سے کچھ زیادہ کو مستلزم ہے۔ یہ ایسی شے کو چاہتا ہے جو اس ترتیب کے ساتھ متصف یا مرتب ہو، یہ ایسے اجزاء کو مقتضی ہے جو وضع فاصلہ و جہت کے تعلقات سے باہم وابستہ ہوں۔ مختصر یہ کہ اس کے لئے ایسے حدود و دیا اطراف کا ہونا ضروری ہے، جن کے مابین یہ تعلقات یا نسبتیں پائی جاتی ہوں۔ کیونکہ محض اضافی ترتیب تو امتداد سے علیحدہ بھی پائی جاتی ہے۔ مثلاً جب ہم گالے ہیں، تو ہر زمانہ لمحاظ وقت ایک خاص وضع یا مقام رکھتی ہے۔ اور بالکل یکے بعد دیگرے یا پیہم نہیں واقع ہوتے، ان میں ایک دوسرے کے اعتبار سے ایک خاص زمانی فاصلہ بھی ہوتا ہے۔

اور اسی طرح اپنے ماقبل و مابعد کے لحاظ سے زمانی جہت یا سمت بھی پائی جاتی ہے یہی بات سلسلہ اعداد میں ہے۔ مثلاً ۱۲ کا عدد ۱۱ و ۲۰ کے مابین ترتیب عددی کے لحاظ سے ایک خاص جگہ رکھتا ہے۔ ۲۰ اور ۱۱۰ اس سے مخالف سمتوں میں واقع ہیں، اور ۱۰ سے ۲۰ کی نسبت قریب تر ہے۔ اب اگر ہم کسور یا اور ایسے اعداد کو بھی شامل کر لیں، جن کو اہل ریاضی مانتے ہیں، تو وضع فاصلہ و جہت کا کوئی زمانی و مکانی تعلق نہیں رہ جاتا۔ جس کے مماثل عددی تعلق نہ پایا جاتا ہو۔

محض کیفی سلسلوں میں بھی اس قسم کی اضافی یا تعلقاتی ترتیب ملتی ہے، مثلاً خالص سبز اور خالص نیلے رنگ کے مابین درجات یا مراتب کے سلسلہ کو لو، کہ ان میں سے ہر نیلگوں سبز یا سبزی مائل نیلا رنگ اپنی ایک خاص جگہ یا وضع، اور دوسرے نیلگوں سبز یا سبزی مائل نیلے رنگوں کے لحاظ سے ایک خاص اور متعین فاصلہ رکھتا ہے۔ اگر ایک نیلگوں سبز اور دوسرے نیلگوں سبز کے بیچ والے رنگ کو ہم ایک وحدت یا اکائی قرار دے لیں، تو اس سلسلہ کے جس رنگ کے فاصلہ کو ہم چاہیں اسی اکائی کے اعتبار سے ناپ سکتے ہیں۔ لیکن مراتب کیفی کا یہ سلسلہ کوئی مکانی خط نہیں ہوتا، اس کا انحصار الوان کے مکانی اتصال پر نہیں بلکہ اس فرق و مماثلت پر ہے، جو توجہ کے ساتھ ان کا مقابلہ و موازنہ کرنے سے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کو نسبت مکانی کی صورت میں ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ لیکن محض تمثیلاً۔ ورنہ اس میں فی نفسہ کوئی مکانی وصف نہیں ہوتا۔ بلکہ سلسلہ الوان میں کسی خاص رنگ کی جگہ جو شے قائم کرتی ہے، وہ خود اسکی ذاتی کیفیت ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ مکانی سلسلہ یا ترتیب کی خصوصیت ممیزہ کا انحصار ان اطراف کی نوعیت پر ہے جو تعلق مکانی سے وابستہ و مربوط ہوتے ہیں۔ لیکن یہ خصوصیت ممیزہ کیا ہے؟ اس کے جواب میں بعض حیثیات سے تو صرف یہ کہہ دینا کافی ہو سکتا ہے کہ ترتیب مکانی کی اصل خصوصیت بس اس کے اجزایا اطراف کی حیثیت ہے کہ یہ ہم وجود ہو کر پائے جاتے ہیں۔ لیکن نفسیات کے نقطہ نظر سے اتنا کہہ دینا ہرگز کافی نہ ہوگا۔ عالم نفسیات کی حیثیت سے ہم کو ان شرائط سے بھی بحث ہے، جن کے ذریعہ سے ہم وجود سلسلہ یا ترتیب کا ہم کو ابتدائاً دراک ہوتا ہے، نہ اس تجریدی تصور سے جو کہ بالآخر ہم کو حاصل ہوتا ہے۔ جب ہم سوال بالا پر اس نظر سے غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے مسئلہ ہم وجود

کا علم بہ حیثیت ہم وجودی کے اس خاص حسی تجربہ سے پیدا ہوتا اور ترقی پاتا ہے، جس کو ہم امتدادیت کہتے ہیں، اور بالخصوص امتدادیت لمس و بصر سے۔ دو آوازیں یا ایک آواز اور ایک بو اس معنی کر کے ہم وجود کو ہی جاسکتی ہیں کہ یہ ایک ہی وقت میں پائی جاتی ہیں لیکن اگر تجربات لمس و بصر کے اختلاف سے قطع نظر کر کے ان کو بجائے خود دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ انہیں کوئی مکانی اتصال یا انفصال اس طرح کا نہیں سمجھ میں آتا کہ ان کے مابین کسی مکانی بُعد کا ادراک ہوتا ہو، نہ ان میں مکانی جہت و فاصلہ کا ادراک ہوتا ہے اس قسم کے تعلقات کا ادراک یا تصور بجز ایک نہایت ہی ادنی و ابتدائی صورت کے صرف اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ خارجی شے کا امتدادی کل ہونا ہم کو اسی احضار کی امتدادیت سے معلوم ہوتا ہے، جس کے ذریعہ سے اس کو سمجھتے یا ادراک کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ ادراکی و تشلی امتداد کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے اجزاء میں امتیاز کے لئے بجز مکانی اختلاف کے اور کسی اختلاف کی ضرورت لاحق نہیں ہوتی۔ یہ اختلاف تمام تر ان میں صرف اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ یہ ایک مستند کل کے اجزاء ہیں۔ ایک مرل سطح کے مختلف حصوں میں (خواہ رنگ کے اعتبار سے وہ کتنے ہی ایک دوسرے کے مشابہ کیوں نہ ہوں) مقامی لحاظ سے بہر حال امتیاز ہو سکتا ہے۔ یہی حال لمسی سطح کا بھی ہے۔ خواہ یہ ہمواری و ناہمواری کے لحاظ کتنی ہی یکساں کیوں نہ ہو۔ مقامی امتیاز ہم وقت حصوں کے اُس آخری یا انتہائی فرق پر مبنی ہوتا ہے، جس کو ہم مقامی علامت سے موسوم کر آئے ہیں۔ امتدادیت مقامی علامتوں کے اسی فرق کے یہم تکرار و اعادہ یا تسلسل کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ یکساں کیفیت کی ہم وقت جسمانی حصوں میں مقامی علامات کا فرق نہیں ہوتا۔ وہاں ان میں باہم امتیاز نہیں ہو سکتا۔ دو جدا گانہ ٹکڑیاں لب و لہجہ کی آوازیں اگر بالکل بوقت واحد سنائی دیں، تو گو ان کی شدت نسبت زیادہ ہوگی۔ تاہم حس ایک ہی پیدا ہوگی۔ تمام دیگر حیثیات سے یکسانی کے باوجود، محض اختلاف مقام کا اور اک صرف انھیں حصوں میں ہوتا ہے جن میں امتدادیت پائی جاتی ہے،

لہذا وضع یا مقام فاصلہ و جہت کی احضاری ترتیب، جو عالم خارجی کے علائق کے لئے شرط ہے، دراصل ایک ایسی اضافی ترتیب ہے جو امتدادی احضار کے ممتاز حصوں کو ایک دوسرے کے ساتھ ملاتی ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی ایک کھلی ہوئی بات ہے

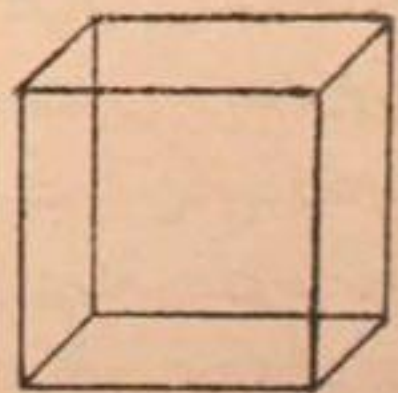
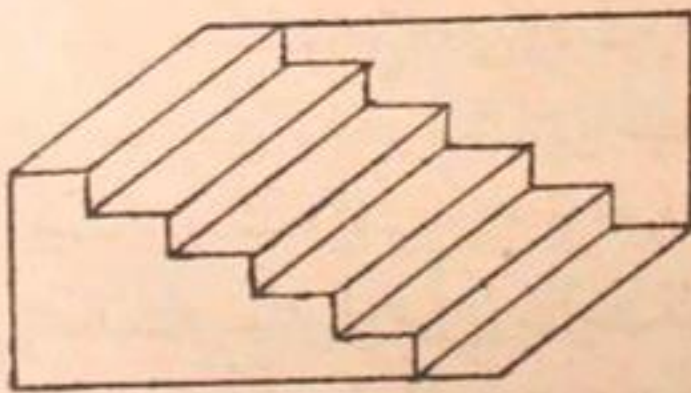
کہ محض امتدادیت بذات خود اپنے مختلف حصوں میں اس قسم کے علائق کو واضح طور پر سمجھانے کے لئے کافی نہیں۔ مثلاً ایک دیاسلمائی کو اور اس کا مربع حصہ پہلے زبان کو لگاؤ پھر اس سے گردن کو چھوؤ۔ دونوں حالتوں میں جس پیمائی امتدادی ہوگی، اور دونوں کے ذریعہ ایک ممتد سطح کے مس کرنے کی حس ہوگی۔ لیکن زبان کی حس اس قسم کی ہوگی کہ ہموار سطح کی خاص شکل بھی معلوم ہو جائیگی۔ بخلاف گردن کے کہ اس سے شکل کا ادراک نہیں ہوتا۔ عضوی حسوں میں بھی کم و بیش امتدادیت پائی جاتی ہے۔ یعنی ان میں کچھ نہ کچھ پھیلاؤ یا تجدید ہوتی ہے لیکن اس پھیلاؤ کی شکل یا اس کے اجر کی باہمی وضع و جہت کا بہت ہی کم ادراک ہوتا ہے یا بالکل ہی نہیں ہوتا۔

اس قسم کے واقعات کی توجیہ امتدادیت کی تقسیم نامہ و ناقصہ سے کی جاتی ہے۔ امتدادیت ناقصہ جو مثلاً عضوی حس میں پائی جاتی ہے، یہ بلا کسی خاص شکل و ترتیب کے محض ایک مبہم پھیلاؤ کو ظاہر کرتی ہے۔ بخلاف امتدادیت نامہ کے جو خصوصیت کے ساتھ لمبی اور بصری حس میں پائی جاتی ہے کہ یہ ایک خاص متعین ترتیب کو مشتمل ہوتی ہے۔ امتدادیت کی یہ تقسیم غالباً بالکل صحیح ہے۔ بشرطیکہ اس کے معنی یہ لئے جائیں، کہ بعض اصناف امتدادیت بالذات اس قسم کی اضافی ترتیب کے ظاہر کرنے کے قابل ہیں اور بعض نہیں لیکن جس حد تک تحقیقات ہو چکی ہے اس سے قطعاً اس کی تردید ہوتی ہے کہ امتدادیت بذات خود دیگر عوامل کے بغیر وضع فاصلہ اور جہت کے ادراک کے لئے کافی ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ اس علم کی یا انفصال کی شرائط ادراک سے ثابت ہوتا ہے، جو جلدی حس میں پایا جاتا ہے، یعنی دو جلدی حسوں میں اس طرح امتیاز ہونا کہ یہ ایک محسوس باہمی بعد یا رقبہ کی دو حدیں ہیں۔ ڈاکٹر ہیڈ نے اپنے ہاتھ کے حسی عصبی تاروں کو کاٹ کر جو اعتبار کیا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ادراک علم کی تفصیلی حیثیت میں ممکن ہے اور تفہیمی حیثیت میں نہیں ہوتا لیکن محض تفصیلی حیثیت بھی بذات خود کافی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ جس عضو سے یہ تعلق رکھتی ہے، جب اس میں عضلات و مفاصل کی حسوں کی قابلیت فنا ہوتی ہے، تو اس سے پھر علم کی کا ادراک حاصل نہیں ہوتا۔ آنکھ کے بارے میں ہم اس قسم کی براہ راست اعتباری شہادت کو پیش نہیں کر سکتے، تاہم یہاں بھی ایسی باتیں موجود ہیں، جن سے بلا احتمال غلطی یہ ثابت ہوتا ہے کہ محض اضافی ترتیب کا بصری علم بھی اگر تمام تر نہیں تو بڑی حد تک محض امتدادیت

کے علاوہ دیگر عوامل پر مبنی ہوتا ہے۔

اگر میں ایک آنکھ سے کچھ حصہ اپنے کمرے کی دیوار کا اور کچھ فرش کا دیکھوں، تو فرش کا بصری ظہور میرے ادراک کے لئے دیوار سے بالکل مخالف جہت میں ہوگا۔ مگر اس اختلاف جہت کی توجیہ شبکیہ کی ان حسوں کی محض امتدادی خصوصیات سے نہیں ہو سکتی، جو مجھ کو دیوار اور فرش کے دیکھنے سے حاصل ہوتی ہیں۔ دیوار اور فرش دونوں روشنی کے ذریعہ میری آنکھ پر اثر ڈالتے ہیں۔ اس سے جو مختلف ارتسامات پیدا ہوتے ہیں ان کا ایک مجموعہ فرش اور اس کے اجزاء سے آنے والی روشنی پر مبنی ہوتا ہے، دوسرا کچھ فرش اور کچھ دیوار کی روشنی پر اور تیسرا صرف دیوار کی روشنی پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ تمام مجموعے اصولاً ایک ہی طریقہ سے پہلو بہ پہلو شبکیہ کی سطح پر پھیلے ہوتے ہیں۔ اسی طرح جب ایک آنکھ یا دونوں آنکھوں سے دور کی چیزیں دیکھتا ہوں تو اس وقت شبکیہ کو جو حس ہوتی ہے، بذات خود اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہوتی جو خطوط و سطوح کے ادراک کی اس حیثیت سے توجیہ کر سکے کہ ان میں سے بعض دیکھنے والے کی سمت اور بعض دوسری سمت میں معلوم ہوتی ہیں۔ عرض خود شبکیہ کی حیثیت میں ایسا تنوع نہیں ہوتا، جو بالذات ٹھوس یا مجسم انواع مختلفہ کی توجیہ کر سکے۔

عکاسی مصوری اور نقشہ کشی کی جو شرائط ہیں ان سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ انکی تمام ترکیبیاتی کا انحصار اکتسابی معنی پر ہے اس پر بھی خطوط و سطوح کے باہمی فاصلہ وضع جہت میں بار بار ابہام ہی رہتا ہے۔ جو خطوط فی الحقیقت منحنی ہوتے ہیں متوازی معلوم



ہوتے ہیں، جو فی الحقیقت متوازی ہوتے ہیں وہ منحنی نظر آتے ہیں، اور یہ اس حد تک

ہوتا ہے کہ ان کی اصل نسبت بغیر پائش کے معلوم نہیں ہو سکتی۔

مشتبہ اشکال سے اس بارے میں خاص طور پر مدد ملتی ہے۔ مشتبہ شکل سے میری مراد وہ شکل ہے جس کا ادراک باری باری سے مختلف طریق پر ہو سکے۔ چنانچہ مثلاً پہلی شکل میں دیکھنے والے کو ایک بار تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا سب سے اوپر والا خط قریب تر ہے، اور دوسری بار معلوم ہوتا ہے کہ نیچے والے خط کی نسبت یہ بہت زیادہ دور ہے۔ اسی طرح شکل دوم کو لو، کہ اس کے خطوط جہلی ہوئی کانٹا یا کنگرے کے سے بھی معلوم ہوتے ہیں، اور پھر اوپر کو جاتی ہوئی زینہ کی سی سیڑھیاں بھی نظر آتی ہیں۔ دونوں شقوں میں سے چونکہ کبھی ایک غالب ہوتی ہے اور کبھی دوسری، اس لئے پورا بصری ظہور مختلف خطوط جہات پر مشتمل ہوتا ہے۔ تاہم ان بصری حسوں کی امتدادیت میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ہوتا جو بالذات و براہ راست شبکیہ کے طریق پہنچ پر مبنی ہوتی ہیں۔

اس قسم کی مثالوں سے جو بہ کثرت دی جا سکتی ہیں یہ ثابت ہوتا ہے کہ بہت سی حالتوں میں وضع جہت اور فاصلہ کے متعلق احصار بصری کی کم از کم متعین اضافی ترتیب کی توجیہ محض بصری امتداد سے نہیں ہو سکتی، بلکہ ان میں دیگر عوامل کی بھی شرکت ضروری ہے۔ اب اگر ہم لمسی حس میں محض امتداد کے ناکافی ہونے کو (جیسا کہ ثابت ہو چکا ہے) ملحوظ رکھیں، تو سر دست یہ رائے قائم کر سکتے ہیں کہ تمام حالتوں میں اضافی ترتیب محض امتداد پر مبنی نہیں ہوتی۔ باقی آخری طور پر اس خیال کی صحت کا احصار اس پر ہے کہ بالتفصیل اس کے مطابق واقعات کی ہم توجیہ کر سکیں۔

لہذا محض امتدادیت سے خواہ وہ ناقص ہو یا تام، اجسام کا امتداد صرف مبہم ہی طور پر سمجھ میں آتا ہے۔ متعین وضع، فاصلہ، جہت و شکل کی شرائط ادراک کا صرف ایک جزو ہے۔ مربع اور مدور سطح کا جلد پر دباؤ پڑنے سے، دونوں تجربات میں جو فرق معلوم ہوتا ہے، وہ بذات خود ایک کے مربع اور دوسرے کے مدور ہونے کی توجیہ نہیں کرتا۔ ادراک شکل کے لئے اس قسم کے مختلف فروق امتدادیت، ضروری بلا شک ہیں، لیکن بذات خود کافی نہیں ہیں، کیونکہ ان سے ترتیب مکانی متعین طور پر سمجھ میں نہیں آتی اس لئے ہم کو محض امتدادیت کے علاوہ کسی اور عامل یا جز کی بھی تلاش کرنی چاہئے، جو وضع و فاصلہ کی متعین و سلسل ترتیب کو ظاہر کر سکے۔ نیز تجربات امتدادیت کے ساتھ

اس جز کو ایسا گہرا تعلق ہونا چاہئے کہ اس کی متعین ترتیبات ان تجربات میں منتقل ہو سکیں۔
کیونکہ محض اسی قدر کافی نہیں کہ امتدادیت کا ایک خالص تجربہ خارجی طور پر ایک اور ایسے
تجربہ سے مربوط ہو جو وضع فاصلہ وجہت کی متعین ترتیب ظاہر کرتا ہے۔ بلکہ وضع فاصلہ وجہت
کا علم خود امتدادی کل کی اضافی ترتیب کی حیثیت سے ہوتا ہے۔

اس جز کی عام نوعیت کے متعلق تو شبہ کی گنجائش ہی نہیں۔ کیونکہ یہ صرف حرکت ہی
کے تجربات پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ البتہ یہاں لفظ حرکت کا استعمال مشتبہ ہے۔ اس سے
وہ حسیں بھی مراد ہو سکتی ہیں جو صحیح طور پر لمس یا بصر سے متعلق ہوتی ہیں، اور جو اس وقت
پیدا ہوتی ہیں جب کوئی حس لمس یا بصر عام ساحت لمس کے اندر بدلتی ہے، یا حس بصرانی علامت مقامی
عام ساحت بصر کے اندر بدلتی ہے۔ مثلاً جب کوئی کمچی جلد پر رینگتی ہے، یا جب کوئی پرندہ
ساحت نظر کے سامنے سے گزرتا ہے۔ یہ حرکت کے احضارات ہیں۔

لیکن لفظ حرکت سے اعصاب اور تار و مفاصل کی حسیں بھی مراد ہو سکتی ہیں، جو
ہاتھ پاؤں کی تغیر پذیر اوضاع کے ساتھ پائی جاتی ہیں۔ یہ حرکی حسیں کہلاتی ہیں۔ کیونکہ یہ اس
آلہ کی متغیرہ حالتوں کے ماتحت رونما ہوتی ہیں، جس سے ہمارا جسم اور اس کے اجزا حرکت
میں آتے ہیں۔ حرکی حسوں کا صرف ایک ہی حصہ ایسا ہے، جس کو حرکت میں شامل کیا
جاسکتا ہے۔ میری مراد ان حسوں سے ہے جو جوڑوں کی باہم رگڑ سے پیدا ہوتی ہیں۔ حرکت
کی حس اور حرکی حسوں ہم ہیں، لیکن دونوں میں لمسی و بصری تجربات حرکت کو مکانی ترتیب کے
علم کی پہلی ترقی میں زیادہ مساوی درجہ کی اہمیت حاصل ہے۔

ہاتھ پاؤں یا تمام جسم کی حرکت سے تغیر پذیر حسوں کا ایک سلسلہ رونما ہوتا
ہے، جو اعصاب، اور تار و مفاصل کی متغیر حالتوں پر مبنی ہوتا ہے۔ ڈاکٹر وارڈ کی تقلید
کرتے ہوئے، ہم اس سلسلہ کو حرفوں مثلاً ف ف ف ف سے ظاہر کر سکتے ہیں۔
ف کا احضار ف کے ساتھ نہیں ہو سکتا، اور ف سے پھر ف تک بغیر ف و ف کی وسعت
کے پہنچنا ناممکن ہے۔ لہذا یہ حرکی تجربات ایک متعین ترتیب رکھتے ہیں جس
میں ف، ف و ف کے بیچ میں واقع ہے، اور ف و ف وہ فاصلہ ہے جو ف و ف کو
لاتا اور جدا کرتا ہے۔

علاوہ ازیں اگر حرکت فضا میں آزادانہ طور پر نہیں ہو رہی ہے، بلکہ کسی شے کو

ٹٹول کر جانے کے لئے عمل میں آتی ہے تو اس کے ساتھ ایک اور خاص مرتب سلسلہ بننا ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ جس عضو سے ٹٹول رہے ہو وہ ہاتھ ہے، تو جوں جوں انگلی کے سرے سے مذکور کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ پر گزرتے ہیں، بتدریج ایسی لمبی حوصلے کے تجربات ہوتے جاتے ہیں جن میں ایک خاص قسم کی ترتیب پائی جاتی ہے اور جو عضلات، اوتار و مفاصل کی حوصلے کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ جس سے کوٹولا جا رہا ہے اگر وہ خود جسم کی جلدی سطح کا کوئی حصہ ہو تو اس کے علاوہ ایک اور بھی خاص مرتب سلسلہ پایا جاتا ہے۔ مثلاً اگر ایک ہاتھ کی انگلی کا سر اور دوسرے ہاتھ کی پتیلی پر سے گزرتا ہے، تو جس لمس صرف انگلی ہی میں نہیں، بلکہ پتیلی میں بھی ہوتی ہے۔ ہاتھ کے اجزاء کا تدریجی بھیج علامت مقامی کے ایسے مسلسل تجربات پیدا کر دیتا ہے، جو ایک خاص بندھی ہوئی ترتیب کے ساتھ واقع ہوتے ہیں۔ ان تمام سلسلوں میں وضع و فاصلہ کی خاص متعین ترتیب پائی جاتی ہے۔ لیکن یہ ترتیب مکانی نہیں بلکہ خالصتہً زمانی ہوتی ہے۔ ہم زمان مکانی علائق کا اور اک صرف اُس وقت ہو سکتا ہے، جب کہ ان کی مخصوص ترتیب کو کسی ممتد مقدار کے ایسے اجزاء کی ترتیب سمجھا جائے، جو سب بوقت واحد محسوس ہو رہے ہوں۔

یہ اسی صورت میں ممکن ہوتا ہے، جب کہ امتدادیت اور فعلی حرکت کا تجربہ ملکر ایک ایسے عمل کے شریک کار اجزاء بن جائیں، جس کی غرض میں وحدت و تسلسل ہو۔ جس عمل میں یہ وحدت و تسلسل موجود ہوتا ہے، وہ اپنے بعد ایک ایسا مجموعی رجحان چھوڑ جاتا ہے، جس کو اس کے تمام اجزاء اپنے باہمی تعامل سے پیدا کرتے ہیں۔ پھر جب اس عمل کا صرف جزوی طور پر بھی دوبارہ اعادہ ہوتا ہے تو یہ مجموعی رجحان سارے کا سارا از سر نو متبہج ہو جاتا ہے۔ اس طرح جو اجزاء اس عمل میں شریک ہوتے ہیں، ان میں اپنے سابقہ علائق کی بنا پر ایسا تغیر ہو سکتا ہے، کہ ہر ایک جزو جداگانہ طور پر دوسرے اجزاء کے ساتھ تعلق کی وجہ سے ایک خاص حیثیت حاصل کر لیتا ہے۔ ایک جزو دوسرے اجزاء سے ملکر متغیر اور ان کا قائم مقام یا ہم معنی ہو جاتا ہے۔

جب کوئی امتدادی تجربہ، اس طریقہ سے فعلی حرکات کے کسی سابقہ نظام کے ساتھ تعلق کی بنا پر ایک اقتسابی منی حاصل کر لیتا ہے، تو یہ امتدادی تجربہ ایک مرتب امتداد اور لازماً مرتب امتداد کا تجربہ بن جاتا ہے۔ اگر کسی چیز کو ہاتھ سے پکڑتے ہی تم کو یہ معلوم

ہو جائے کہ اس کے اجزاء کو باقاعدہ طور پر ٹٹول کر کیسے دریافت کرتے ہیں اور ٹٹولنے کی واقعی حرکات سے ٹٹول کو کوئی خاص فائدہ نہ ہو تو اس صورت میں ٹٹول اس کی شکل اور دیگر مکانی تعینات کا پورا پورا نامہ اور اک حاصل ہے۔ بخلاف اس کے اگر محض چھوٹے سے ٹٹولنے کی حرکات کی ٹھیک رہنمائی نہ ہو تو یہ مکانی اور اک ناقص ہے۔ جب اور اک تمام ہوتا ہے تو کوئی دو یا زیادہ مقامی علامتیں شے لمبوس کے اجزاء پر صحیح حرکات کے ساتھ ہاتھ پیر اسے پر فوراً مائل کر دیتی ہیں۔ جو امتدادیت اس طرح سے اکتسابی معنی حاصل کر لیتی ہے وہ پھر محض امتدادیت نہیں رہ جاتی بلکہ اوضاع و ابعاد کا ایک سلسلہ وار مرکب بن جاتی ہے جیسے کہ انفعالی لمس اس طریقہ سے صحیح مکانی معنی حاصل کر لیتی ہے، بالکل ویسے ہی نفسی لمس فعلی بھی (جو پہلے محض ایک تدریجی سلسلہ ہوتی ہے) ایک خاص مکانی نوعیت حاصل کر لیتی ہے۔ جس وقت کہ انگلیوں کے سرے کسی شے پر گزرتے ہیں تو اس سے جو متواتر ایسی تجربات پیدا ہوتے ہیں ان کا احضار محض زمانی سلسلوں کے طور پر نہیں ہوتا بلکہ یہ شعور کے لئے ہم وجود اجزاء کے مجموعہ کا ایک تدریجی احضار بن جاتے ہیں۔

اگر یہ دریافت کیا جائے کہ وہ اشتہائی اعمال کو لے لے ہیں، جن میں کہ امتداد اور فعلی حرکت شریک کار اجزاء کے طور پر داخل ہوتی ہیں تو اس کے جواب میں ہم ان تمام ابتدائی فعلیتوں کا حوالہ دے سکتے ہیں جن کے ذریعہ سے حیوانی زندگی کے مقاصد پورے ہوتے ہیں۔ اس قسم کی عملی فعلیت صرف اسی حد تک مفید ہو سکتی ہے جس حد تک کہ فعلی حرکت اشیاء کی شکل، جسامت، فاصلہ وغیرہ کے ٹھیک طور پر مطابق ہوتی ہے۔ اس مطابقت کی طرف رہبری کرنے والے آثار و علامت صرف لمس و بصر کے تجربات ہی سے حاصل ہو سکتے ہیں لیکن جس حد تک کہ لمس و بصر کے یہ تجربات حرکت فعلی کی رہبری کی اصل یا اکتسابی قوت رکھتے ہیں، ٹھیک اسی حد تک یہ مکانی ترتیب کا اور اک ہوتے ہیں، یا ہو جاتے ہیں۔

اب ہم کو اپنے ان عام و عادی کی توجیہ و اثبات کرنا ہے جس کے لئے ہم ان خاص شرائط کو بیان کرینگے جن کے ذریعہ سے (۱) لمسی و (۲) بصری ادراکات کی مکانی ترتیب کا نشو و نما ہوتا ہے۔

۲۔ اندھوں کا مکانی ادراک | اندھوں کی بدولت ہم لمسی مکان کا بصری سے علم حاصل کرتے ہیں۔

کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ اندھا یا تو پیدا نشی ہو یا اس کی بصارت پیدا ہونے کے پہلے ہی سال زائل ہو گئی ہو۔ جن لوگوں کی بصارت چوتھے سال سے ضائع ہوتی ہے وہ اپنے لمسی ارتسامات کو اسی طرح بصری تشاللات میں تبدیل کر لیتے ہیں۔ جس طرح ہم تاریکی میں کر لیا کرتے ہیں۔

یہ بات بھی سمجھ لینی چاہئے کہ جن مشاہدات و اختبارات پر ہم بھروسہ کرتے ہیں یہ سب کے سب ایسے اندھے اشخاص پر کئے گئے ہیں جو کافی تجربہ حاصل کر چکے ہیں۔ لہذا ان کا مکانی اور اک ایک حد تک پہلے ہی سے ترقی یافتہ ہوتا ہے۔ اس لئے ہم جس چیز کا مطالعہ و مشاہدہ کر سکتے ہیں وہ صرف وہ عمل ہے جس سے زیادہ صحت و طبعیت حاصل ہوتی ہے۔ نفسیاتی اغراض کو مد نظر رکھ کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایک خوش قسمتی کی بات ہے کہ ادراک لمس، اتنی سرعت کے ساتھ ترقی نہیں کرتا جتنی سرعت کے ساتھ ادراک بصر کرتا ہے۔ اسی بنا پر سن رسیدہ اندھوں تک میں ہم اس کے عمل ترقی کا مشاہدہ کر سکتے ہیں۔

اشیا کی شکل و صورت اور قد و قامت معلوم کرنے کے لئے اندھوں کے پاس سب سے بڑا اصلی آلہ ان کے ہاتھ ہوتے ہیں۔ ان کو وہ دو طرح سے استعمال کرتا ہے۔ (۱) ایک یہ کہ ہاتھ کو بند یا کھلا رکھ کر کسی شے کے حصوں کو ایک ہی ساتھ چھوتے ہیں۔ اس کو لمس النفعالی کہا جاسکتا ہے، کیونکہ اس میں ایک حصہ سے دوسرے کی طرف کوئی فعلی حرکت واقع نہیں ہوتی۔ نیز اس کو ترکیبی بھی کہہ سکتے ہیں، اس لئے کہ اس سے شے لموس کے تمام یا بہت سے حصوں کا بوقت واحد مجموعی ارتسام حاصل ہوتا جاتا ہے۔

(۲) دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ہاتھ کے کسی حصہ مثلاً انگلیوں کے پوروں سے لموس کے اطراف و جوانب اور مختلف حصوں کو آہستہ آہستہ حرکت سے ٹٹولتے ہیں۔ اس کو لمس فعلی کہا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ دراصل فعلی حرکت پر مشتمل ہوتا ہے۔ نیز لمس تحلیلی بھی کہہ سکتے ہیں، اس لئے کہ جس شے کو ترکیبی لمس بوقت واحد مجموعی شکل میں پیش کرتا ہے، اس کو یہ یکے بعد دیگرے تدریجی ارتسامات کے ایک سلسلہ میں تحلیل کر دیتا ہے۔ اب اندھوں کے مطالعہ سے جو اصل بات ہم کو معلوم ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ مکانی ترتیب و علائق کے ادراک میں وضاحت و تعین کا نشو و نما دراصل ترکیبی و تحلیلی لمس کے باہمی اتحاد و تعامل پر مبنی ہے۔

پہلا سوال جس سے ہم کو بحث کرنا ہے، یہ ہے کہ شکل و صورت اور دیگر مکانی علائق

میں سے کوئی باتیں تحلیل و ترکیب کی شرکت کے بغیر محض ترکیبی لمس سے معلوم ہو جاتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ترکیبی لمس کو تحلیل سے بالکل الگ نہیں کر سکتے، کیونکہ جن اشخاص کی حالت پر ہم غور کر رہے ہیں، وہ اشیاء اور بالخصوص اپنے اجسام کے ٹٹولنے سے پہلے ہی کافی تجربہ حاصل کر چکے ہیں۔ جن معمولی و مانوس اشیاء کو وہ اکثر فعلی لمس کے ذریعہ سے ٹٹول چکے ہیں، ان کی شکل و صورت وغیرہ کو وہ انفعالی لمس کے ذریعہ سے بھی جان جاتے ہیں لیکن جب ان کے سامنے ایسی چیزیں لائی جائیں جن سے وہ بالکل ناواقف ہوتے ہیں تو دیکھا گیا ہے کہ ان کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے تحلیل و ترکیب کے ساتھ ہونا ضروری ہے۔ ترکیبی لمس سے گزشتہ تجربہ کی امداد کے بغیر زیادہ سے زیادہ بس ایک خام اور مبہم سامعہ جو ارتسام حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً اس کے ذریعہ سے اندھا آدمی یہ تو بتا دے گا کہ جو شے اس کے ہاتھ میں دی گئی ہے وہ گول ہے یا لمبی، سیدھی ہے یا ٹیڑھی ہے، لیکن اس سے زیادہ صحیح طور پر اس کی شکل وغیرہ کو جاننے کے لئے تحلیل و حرکات ضروری ہیں۔ یہ بات خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ جب کوئی شے بالکل نئی ہوتی ہے تو اندھا آدمی محض ترکیبی حرکات پر قناعت ہی نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس کا ہاتھ خود بخود مڑنے لگتا ہے جس کا روکنا اس کے لئے مشکل بلکہ محال معلوم ہوتا ہے۔

اشیاء کو فعلی حرکات سے معلوم کرنے میں مختلف اشخاص اور ایک ہی شخص کا مختلف مدارج ترقی میں طرز عمل بہت متفاوت ہوتا ہے۔ اور اک مکانی جس قدر زیادہ ترقی یافتہ ہوتا ہے، اسی قدر یہ حرکات اور ان کے مرکبات زیادہ باقاعدہ و صحیح ہوتے ہیں۔ جب یہ پوری ترقی کر جاتا ہے تو اندھے اشخاص جو طریقہ اختیار کرتے ہیں وہ اصولاً ان کے مختلف افراد میں ایک ہی ہوتا ہے۔ اگر حالات موافق ہوتے ہیں تو یہ بات اکثر بچپن ہی میں حاصل ہو جاتی ہے۔ جن اندھوں کو اپنے ہاتھ سے کام کرنا پڑے وہ معمولی مکانی علالت کے سمجھنے کی قابلیت ہمیشہ پیدا کر سکتے ہیں۔ بخلاف اس کے ایسے اچھے خاصے ذہین سن رسیدہ اندھے جن کو عملی ضروریات کی بنا پر اشیاء سے زیادہ سابقہ نہیں پڑتا، وہ اکثر نہایت بے بس نظر آتے ہیں اور ان کو مکانی علالت سے کوئی دلچسپی نہیں معلوم ہوتی۔ ایسے اشخاص کو اشیاء کی شکل و صورت وغیرہ اچھی طرح سمجھنے کے لئے اور ان کی فعلیت کی خاص تعلیم درکار ہوتی ہے۔ جوں جوں یہ تعلیم مکمل ہوتی جاتی ہے، اندھا آدمی ان اشیاء کی شکل و صورت کا تعین کرنے کے زیادہ قابل

ہو جاتا ہے جو اس کے سامنے لائی جاتی ہیں۔ ساتھ ہی اس کی فعلی حرکات روز بروز باقاعدہ اور بامقصد ہوتی ہیں۔

ترقی کے زیادہ اونچے مدارج میں تحلیل لمس اس قسم کی شکل اختیار کر لیتا ہے کہ جس شے کو ٹھوننا ہوتا ہے اس کو اندھا اپنے ایک ہاتھ سے پکڑ کر اس طرح پھراتا ہے کہ دوسرا ہاتھ اس کو اچھی طرح ٹٹول سکے۔ ٹٹولنے کے آلات انگلی اور انگلیوں کا ہونا۔ جبکہ استعمال ایک ساتھ ہوتا ہے، انگلی شے لمس کے ایک طرف پھرتی ہے اور انگلیوں کا دوسری طرف۔ جہاں سے حرکت شروع ہوتی ہے اس نقطہ سے آگے بڑھنے کے بعد انگلی اور انگلیوں کے درمیان جو فاصلہ ہوتا ہے، اس کے تغیر سے اطراف شے کے فاصلہ اور جہت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اگر انگلیوں کے اور انگلی کی باہم اضافی وضع میں کوئی تغیر نہ ہو تو خطوط اطراف متوازی ہوتے۔ اگر انگلیوں کا اور انگلی ایک دوسرے کے قریب آتے جائیں تو یہ خطوط مائل ہونگے، اور اگر دور ہوتے جائیں تو منحنی ہونگے۔ جب ان تحلیلی حرکات کی صورت میں، وہ شے جس کو ٹٹولا جا رہا ہے اتنی پیچھے چلی جاتی ہے کہ یہ ہاتھ کی سطح کو چھونے لگے تو تحلیل لمس ترکیبی لمس ہو جاتا ہے کبھی یہ ہوتا ہے، کہ دونوں ہاتھ کے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں، اور تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد تحلیل لمس کے درمیان ترکیبی لمس ہوتا جاتا ہے، یعنی اندھا لمس شے کو ہاتھ میں لیکر دباتا ہے۔ اصولاً ترکیبی لمس پہلے اور تحلیل اس کے بعد آتا ہے۔ ساری فعلی حرکت اس مجموعی احصار کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے جس کو انفعالی لمس شے کو ہاتھ میں لیتے ہی پیدا کر دیتی ہے۔ اندھے کو اشیا کی شکل و صورت کے سمجھنے کی جتنی زیادہ مشق ہوتی ہے اتنی ہی وہ فعلی حرکات تیز و ناتمام ہوتی ہیں جو ادراک کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔ البتہ واقعات کی رو سے نہ تنہا تحلیل لمس کافی ہوتی ہے اور نہ ترکیبی۔ بلکہ علائق مکانی کا ادراک ان دونوں کے متحدہ عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن ترکیبی و تحلیل لمس کا یہ اتحاد عمل صرف ان چھوٹی چیزوں میں ممکن ہے، جو ایک یا زیادہ سے زیادہ دونوں ہاتھوں میں آسکتی ہوں باقی اس سے بڑی چیزوں کا مجموعی طور پر ترکیبی لمس سے ادراک نہیں ہو سکتا۔ ایسی صورتوں میں زیادہ تر فعلی حرکت ہی کام دے سکتی ہے۔ لیکن کلیتہً یہ بھی درست نہیں، کیونکہ اندھا شخص بار بار اشیا کی جسامت و ابعاد کا اندازہ اپنی جسامت و ابعاد سے کر سکتا ہے، مثلاً وہ اس کی بندی کو اپنے قدم کی بندی سے

ناتپا سہ۔ بڑی چیزوں کے لئے تجلیلی لمس جو اہمیت رکھتا ہے، اس کا انحصار اس اہمیت پر ہے جو یہ ترکیبی لمس کے ساتھ عمل کرنے سے حاصل کرتا ہے۔ بعض اندھے اُن اشیاء کے صحیح مکانی علائق کو نہیں سمجھ سکتے جن کو کہ وہ اپنے ہاتھ میں نہیں لے سکتے۔ جیسا کہ ان فعلی حرکات سے ہوتا ہے، جن میں ان کی زیادہ تر یہ کوشش ہوتی ہے کہ اس شے کی کوئی ایسی خاص خصوصیت معلوم کر لیں جو علامت یا نشان کا کام دے سکے۔ لیکن اکثر یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ فعلی حرکت کے ذریعہ سے ان کو بڑی اشیاء بھی سمجھائی جاسکیں۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ ان کے سامنے بڑی اشیاء کے چھوٹے نمونے پیش کئے جائیں اس سے وہ اصل اور نقل میں موازنہ کرنے لگتے ہیں۔ پھر بعد کو وہ ان حرکات سے تمام ایسی چیزوں میں کام لینے لگتے ہیں جن کے سمجھنے کے لئے یہ کارآمد ہو سکتی ہیں۔ جس طرح چھوٹی چیزوں کو فعلی طور پر ٹوٹنے میں انگلی اور انگوٹھے کا باہمی قُرب و بُعد بہت مفید ہوتا ہے، اسی طرح بڑی اشیاء کے لئے دونوں بازوؤں کا قُرب و بُعد کارآمد ہوتا ہے۔ ان دونوں طریقوں میں ایک ربط بھی ہے، وہ یہ کہ چھوٹی چیزوں کے لئے دونوں استعمال ہو سکتے ہیں جو شے ایک ہاتھ کی انگلی اور انگوٹھے سے پکڑی جاسکتی ہے، وہ دونوں ہاتھوں کی مقابل انگلیوں میں بھی لیجا سکتی ہے۔

انک ہم نے نسبتاً محدود مکانی علائق سے بحث کی ہے۔ یعنی اب تک ہم نے اپنے کو اُن حدود کے اندر رکھا ہے، جن کو "ولسی افق" کہا جاسکتا ہے۔ یہ بصری افق کے مقابلہ میں بہت ہی محدود ہوتا ہے۔ اس کی انتہائی حدود مکانی وسعت ہے جو پھیلے ہوئے دونوں ہاتھ اور بازوؤں کے مابین آسکتی ہے۔ باقی اس سے بڑی مکانی وسعت کو ٹوٹل کر جاننے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ سارے جسم کو حرکت دیکھائے لیکن اس سے وہ امتداد جس کا پہلے انحصار ہو چکتا ہے، بالکل سمجھے رہ جاتا ہے۔ اور ہم کو الگ الگ متفرق احضارات کے ایک سلسلہ کا تجربہ ہوتا ہے۔ مکانی علائق کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ یہ متفرق ٹکڑے ایک ہم وقت مجموعی احضار کی صورت میں جمع ہوں۔ یہ خیال ہو سکتا ہے کہ جن ٹکڑوں کا بالذات ادراک نہیں ہوتا

لے عنقریب ہم اُن حالات سے بحث کریں گے جن کے ماتحت وجود جسم کے مکانی علائق کا احضار ہوتا ہے۔

ان کی ذہنی تمثالات کافی ہو جاتی ہونگی۔ ایک خاص حد تک اندھے واقعاً ایسا کرتے ہیں لیکن یہ صرف اس طریقہ سے کر سکتے ہیں کہ بڑی شے کا ایک چھوٹا نمونہ بنا دیا جائے۔ کیونکہ ان کے تخیل کا پیمانہ ان کے واقعی ادراک ہی کے مطابق ہوتا ہے۔ یہی حال ان لوگوں کا بھی ہوتا ہے جو دیکھ سکتے ہیں۔ یعنی ہم اپنے ذہن میں کسی ایسی مکانی وسعت کی بھری تصویر نہیں کھینچ سکتے، جو واقعی ادراک کی ساحت نظر سے بڑی ہو۔ اگر خالص ذہنی ساحت نظر میں ہم ایسی اشیا کو داخل کرنا چاہیں جو واقعی ساحت نظر کی وسعت سے بڑی ہوں۔ لازماً ان کا ایک خاکہ چھوٹے پیمانے پر ذہن میں لانا ہو گا۔ جو لوگ صرف حس لمس رکھتے ہیں وہ بھی اس تدبیر پر عمل کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کی قوت ان کے مختلف افراد میں مختلف ہوتی ہے، اور جو لوگ بینائی رکھتے ہیں ان کی قوت سے تو بہر حال بہت کم ہوتی ہے۔ مگر ہم کو کسی مکانی کل کے تدبیر بھی یا یکے بعد دیگرے ادراک سے یہ نہ فرم کر لینا چاہئے کہ خود اس کے اجزاء کا ادراک بھی تدبیر کیا ہوتا ہو گا، کیونکہ اس صورت میں مکانی ادراک زمانی ادراک بن جائیگا۔ حالانکہ لمسی تجربات کی بنا پر ٹوٹنے کی یہ حرکات پہلے ہی مکانی نوعیت حاصل کر چکی ہیں۔ اس لئے جب کسی بڑے جسم کے حصوں کا احضار تدبیر کیا ہوتا ہے، تو وہ ہم وجود سمجھ جاتے ہیں، گو ان کا احضار بوقت واحد نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح جو شخص دیکھ سکتا ہے جب وہ کسی سڑک پر دس میل چلتا ہے تو اس کی نظر کے بہت سے تدریجی ساحات ہوتے ہیں، جن کا احضار بوقت واحد نہ واقعاً ہو سکتا ہے، اور نہ تصوراً، لیکن پھر بھی وہ ان ساحات نظر کو زمانی سلسلہ خیال نہیں کرتا، بلکہ وہ سمجھتا ہے کہ یہ ایک ہی کل کے ہم وجود اجزاء ہیں جن کا یکے بعد دیگرے احضار ہوتا ہے۔ اس کی وجہ آگے چلکر واضح ہو جائیگی۔

۳۔ مقایست اور خارجیت | ترقی یافتہ شعور کے لئے جلدی حسیں دھڑا کام دیتی ہیں۔ ایک طرف تو ہم کو خود اپنی سطح جسم کے امتداد اور اس کے اجزاء کی باہمی وضع رجحان

فصل و شکل کا پتہ چلتا ہے، جس کی بنا پر جلدی حسیں کو مقامی کہا جاتا ہے۔ دوسری طرف ان سے ہم کو خود اپنے جسم سے باہر یا خارج کے اجسام کی شکل اور باہمی وضع رجحان و فصل کا علم ہوتا ہے، جس کے لحاظ سے ان کو خارجہ جی کہا جاتا ہے۔

فارجیت اور مقایست بین اصل لمسی ادراک کا کوئی فرق نہیں ہوتا، بلکہ محض اکتسابی معنی کا فرق ہوتا ہے۔ فارجیت کا احضار دراصل ان تجربات پر ہے جو ایسی فعلی حرکات سے

۱۔ البتہ ہم ایسی وسعت کا خیال کر سکتے ہیں گو اس کی تصویر ذہن میں نہیں کھینچ سکتے

تعلق رکھتے ہیں جن کے ذریعہ سے ہم خارجی اشیا کی سطح کو ٹوٹتے ہیں، مثلاً جب میں اپنے ہاتھ کو میز کی سطح پر پھراتا ہوں۔ نیز اس کے بعد کسی قدر یہ ان خارجی اشیا پر بھی بنی ہوتی ہے جنہیں خود ہم نسبتاً متغیر رہتے ہیں۔ مثلاً جب کوئی کھمبی میرے گال پر رینگتی ہے۔ اسی طرح مقامیت ان فعلی حرکات پر منحصر ہے جن کے ذریعہ سے ادراک کرنے والا اپنے جسم کی سطح سے دوسری سطح کو ٹوٹتا ہے۔ مثلاً جب میں اپنے ہاتھ کو اپنے بازو کی سطح پر پھراتا ہوں، یا جب میری ٹانگیں ایک دوسری سے رگڑ کھاتی ہیں۔

خارجیت و مقامیت جن اعمال کے ذریعہ سے ترقی کرتی ہے، وہ گو باہم ممتاز ہیں، لیکن علیحدہ نہیں ہوتے۔ بلکہ ایک دوسرے کے لئے شرط اور سہارا ہوتے ہیں۔ مقامیت کی ترقی خارجیت کی ترقی کو ممکن بناتی ہے۔ اور خارجیت کی ترقی مقامیت کا راستہ صاف کرتی ہے۔ خصوصاً مقامیت کی ترقی خارجیت کی تکمیل کے لئے بیک ضروری اور اہم ہے۔

۴۔ خارجیت | اب ہم مقامیت سے قطع نظر کر کے پہلے خارجیت سے بحث کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر شبکیہ کی طرح جلد میں کبھی خود اپنے کو ٹوٹ کر جانے کی قوت نہ ہوتی تو اس وقت بھی خارجیت ہو سکتی تھی۔ میں اپنی متغیر میز کی سطح پر رکھتا ہوں۔ اس عمل میں مجھ کو حسوں کے ایک امتدادی مجموعہ یا مرکب کا تجربہ ہوتا ہے یہ ان حسوں سے بالکل مختلف ہیں جو مجھ میں کسی دوسری قسم کی سطح پر ہاتھ رکھنے سے پیدا ہوتیں، یا اگر میرا ہاتھ خود میرے جسم سے مس کرتا۔ چونکہ اس مرکب میں امتدادیت ہے اس لئے اکتسابی معنی کے بغیر امتداد کا ایک ابتدائی ادراک ہوتا ہے۔

لیکن فصل، شکل اور متعین مکانی ترتیب کے ادراک کی دوسری طرح توجیہ کرنا ضروری ہے۔ پہلا سوال یہ ہے کہ یہ ادراک پیدا کیونکر ہوتا ہے؟ فرض کرو کہ میں اپنا ہاتھ میز کی سطح پر پھیرتا ہوں۔ اب جو کچھ واقع ہوا ہے اس کا ایک جز یہ ہے کہ بتدریج نئی لمبی حسیں پیدا اور پرانی فنا ہوتی جاتی ہیں۔ اس پر ابھی عنقریب ہم بحث کریں گے۔ لیکن اسکے علاوہ جن حسوں کا پہلے تجربہ ہوا تھا، ان کی مقامی علامات برابر بدلتی رہتی ہیں۔ مثلاً ایک لمبی حس جس کی مقامی علامت پہلے وہ تھی جو بیچ والی انگلی کے سرے کو مس کرنے سے پیدا ہوئی تھی، بعد کو اس مقامی علامت میں تبدیل ہو جاتی ہے، جو انگوٹھے کے سرے

میں ہوتی ہے اور اس تبدیلی کے اثنائے عمل میں بھی دیگر مقامی علامتوں کا ایک سلسلہ ہوتا ہے۔

اس طرح جو لمسی احضار تہہ بھو لمسی امتدادی مجموعہ کے اندر مناسب حرکات کے ذریعہ سے اپنی مقامی علامات بدل سکتے ہیں، وہ ایسی مقامی علامات اختیار کر سکتے ہیں جو ابتداً اسی مجموعہ کے کسی دوسرے احضار سے تعلق رکھتی تھیں یہیں سے ہلکو امتدادیت و حرکت کی ان باہمی نسبتوں کا علم ہوتا ہے جو بہت افضل اور علیحدگی کے ادنیٰ مکانی اور اک کے لئے ضروری ہیں۔

اتہک میں نے محض جلدی حسوں سے بحث کی ہے یعنی امتدادی لمسی ساحت اور اس ساحت کی علامات مقامی کے تغیرات سے۔ لیکن ٹوٹنے کی فعلی حرکات میں محض جلدی حیثیت کے علاوہ ان حرکی تجربات کا بھی ایک سلسلہ ہوتا ہے جو عضلات اور مفاصل پر بنی ہوتے ہیں۔ ان میں کم از کم مفاصل حسیں لمس سے بہت زیادہ مشابہ ہوتی ہیں، اور جب کوئی عضو حرکت کرتا ہے، تو یہ ایک حد تک اسی طرح بدلتی ہیں، جس طرح کہ لمسی حس کی مقامی علامات بدلتی ہیں۔

حرکی حسیں بالعموم اور مفاصل بالخصوص، تجربہ لمسی کی امتدادی ساحت (اور اسی لئے خارجی اشیاء کے امتداد) کے اندر علیحدگی، وضع، جہت و بُعد کے متعین علم میں نہایت اہم مدد دیتی ہیں۔ ساتھ ہی یہ حسیں لمسی تجربات کے ساتھ اس طرح مخلوط ہو جاتی ہیں کہ ان میں ایسے اکتسابی معنی پیدا ہو جاتے ہیں، جو جلدی حسوں کی عدم موجودگی میں بھی قائم رہتے ہیں، لہذا جب یہ حسیں تنہا واقع ہوتی ہیں اس وقت بھی ان میں امتداد وضع جہت اور بُعد کے معنی پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ جب میرا ہاتھ کسی میز کی سطح پر حرکت کرتے کرتے، اس سے باہر نکل جاتا ہے (جس کی وجہ سے وہ تجربات جو میز کے ساتھ لمس کی بنا پر ہو رہے تھے ختم ہو جاتے ہیں) اس وقت بھی جتنی جگہ یہ طے کرتا ہے۔ اس کا علم ہوتا ہے گو اس صورت میں یہ جگہ بجائے پر ہونے کے خالی سمجھی جاتی ہے۔

دو چیزوں سے اس کی پوری طرح توجیہ ہو سکتی ہے۔ (۱) ایک تو وہ مقولہ وحدت مکانی جس کے ذریعہ سے ذہن امتداد کے کسی جز کو محض جز خیال کرے اسکے سلسلہ کو آگے جاری سمجھتا ہے، اور (۲) دوسرے وہ اکتسابی معنی جو حرکی حسیں لمسی امتداد اور

لمسی حرکت کی میت سے حاصل کر لیتی ہیں۔

تو نتیجہ کے لئے یہاں میں نے صرف ایک معمولی اور ابتدائی مثال اس طریقہ کی دے دی ہے، جس سے کہ ترتیب مکانی کا ادراک حاصل ہو سکتا۔ یہ چیزیں علائق مکانی کے ادراک کی اصلی و ضروری شرائط ہیں، لیکن بجائے خود ان میں طرح طرح کے تغیرات ہو سکتے ہیں، اور ہر مثال میں بے شمار طریقوں سے ان کی تکرار ہو سکتی ہے۔ خصوصاً ترکیبی و تحلیلی لمس کا متبادل عمل تو بالکل ہی ابتدائی مدارج کے علاوہ باقی سب کے لئے نہایت درجہ اہمیت رکھتا ہے۔ کسی سطح کو بحیثیت مجموعی پوری تحلیلی سے چھونے کے بعد اپنا ہاتھ اس پر سے اس طرح اٹھالے سکتا ہوں، کہ صرف ایک انگلی کا سرا باقی رہ جائے، اور پھر اس انگلی سے اُن تمام اجزاء کو جن کو پہلے مجموعی طور پر چھوا تھا، ایک ایک کر کے ٹٹول سکتا ہوں۔ یا یہ کر سکتا ہوں کہ پہلے اس کو بحیثیت مجموعی ایک ہاتھ سے چھوؤں، پھر دوسرے ہاتھ کی تمام انگلیوں سے تفصیل کے ساتھ ٹٹولوں۔ نفس علیٰ ہذا اس طرح کی مختلف فعلی حرکات سے، حسی تجربہ میں جو اختلاف رونما ہوتے ہیں اُن کو صرف حسی ظہور کے اختلافات کہھا جاتا ہے، اسی لئے خارجی شے کی سطح بجائے خود، بعینہ اپنے حال پر قائم خیال کیجاتی ہے۔

منفامی علامتوں کے متواتر تغیر کے علاوہ سطح جسم کو فعلی طور پر ٹٹولنے میں بھی تبدیلیاں نئے احضارات پیدا اور پرانے فنا ہوتے جاتے ہیں۔ برسکے کا خیال ہے کہ ہم کو محض حسی احضارات کا علم ہوتا ہے، اور ان کے شرائط کا ذہن میں کوئی لحاظ نہیں ہوتا۔ اگر اس خیال کو مان لیا جائے تو تجربہ حسی محض ایک زمانی تسلسل یا تعاقب معلوم ہوتا نہ کہ کوئی ہم وجود شے۔ اور کسی شے کے جن حصوں کا یکے بعد دیگرے لمسی ادراک ہوتا ہے، انکو آنی جانی حصوں کے برخلاف قائم وہم وجود نہ خیال کیا جاتا۔

ہی یہ بات کہ ہم کسی شے کے حصوں کو اس طرح مرتب طور پر ایک ساتھ موچو کیوں سمجھتے ہیں، تو اس کے مندرجہ ذیل اسباب میں (۱) دراصل تجربہ حسی کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس کی متعلقہ شرائط کا وجود ہے، اور تجربہ حسی میں باہمی ترتیب کے معنی ان شرائط میں ترتیب کے ہوتے ہیں (۲) وہ حرکی فعلیت جس سے ہم کو کسی سطح کے ایک حصے کے بعد دوسرے حصہ کا علم ہوتا ہے۔ اگر یہ کسی مزاحمت پر غالب آنے کی کوشش کو مستلزم

نہ ہوتا اس سے جو تغیر رونما ہوتا ہے، وہ شے محسوس میں نہیں، بلکہ حسی ظہور میں سمجھا جاتا ہے
(۳) حسوں کا پیدا و فنا ہونا تدریجی ہوتا ہے۔ مثلاً پہلے ہم کو اج، ج، د، اس، اس کی حس
ہوتی ہے اس کے بعد ب، ج، د، اس، اس، ش اور پھر ج، د، اس، ش کی دس علی ہذا
(۴) وحدت مکانی کا عمل برابر قائم رہتا ہے، یعنی ادراک کرنے والا، پھیلاؤ یا امتداد کے
ہر محسوس جز کے متعلق سمجھتا ہے، کہ یہ ابھی اس سلسلہ سے اور آگے جاتا ہے۔

بعد ثالث کے ادراک کے بارے میں پہلے ہی ہم کہہ چکے، کہ گویا ابتدائی ادراک
ہے لیکن اپنی نوعیت میں ادراک سطح سے کلیتہً مختلف ہے۔ ابتدائی ہونے کی حد تک یہ
مکانی وحدت کے ساتھ غیر منفصل طور پر وابستہ ہوتا ہے۔ ابتداً ہم کو جیسا کہ سطوح کا، محض
سطوح، یعنی حدود جسم ہونے کی حیثیت سے۔ ہم کو صرف یہی نہیں معلوم ہوتا، کہ کسی سطح کے
ہر جز کا سلسلہ اپنے آگے ایک اور سطحی جز سے ملا ہوا ہے، بلکہ اس سطح کے ساتھ ہی ایک بعد
ثالث کا سلسلہ بھی قائم معلوم ہوتا ہے۔ پس اسی اصل سے اس ادراک کا بتدریج نشو و نما ہوتا
ہے، اور اس کی مزید ترقی مختلف سطحوں کی باہمی اوضاع و اشکال وغیرہ کے زیادہ متعین
و مفصل علم پر منحصر ہوتی ہے۔

یہ ترقی جس حد تک کہ خود ادراک کرنے والے کے جسم کے علاوہ دوسری
خارجی چیزوں کے ٹوٹنے سے تعلق رکھتی ہے، اس کا انحصار حقیقتہً حرکی حسوں اور ان کے
اقتسابی معنی پر ہوتا ہے۔ اگر میں اپنے ہاتھ کو کسی میز کی سطح پر پھراتا ہوں، اس کے کنارے
تک لیجاؤں اور پھر اس کو اس طور پر آگے بڑھانا چلا جاؤں کہ میز کے ساتھ میرے ہاتھ
کا مس باقی نہ رہے پھر بھی مجھ کو اس امر کا وقوف رہتا ہے، کہ جس پھیلاؤ یا امتداد کا پہلے
ادراک ہو چکا ہے، اس کا سلسلہ خالی مکان میں جاری ہے۔ لیکن چونکہ میرا ہاتھ مختلف
ممکنہ جہات میں حرکت کر سکتا ہے، اس لئے یہ سلسلہ نامحدود قسم کے ہوتے ہیں۔ اسی
طرح میز کا کنارہ بہت سی مختلف سطحوں کی گویا ایک مشترک حد معلوم ہوتا ہے جن میں ہر سطح
کا سلسلہ مشترک میز کی سطح تک منتهی ہوتا ہے۔

پھر جس سطح کو ٹوٹا جا رہا ہے، اس کے مجذب، مقعروید و غیرہ مختلف الاشکال
ہونے کے لحاظ سے حرکی سلسلوں میں بڑا اختلاف ہوتا ہے۔ اس قسم کے تمام اختلافات
کی تعبیر بعد ثالث ہی کے حوالہ سے کی جاتی ہے۔ جس طرح کہ کسی سطح کے محدود خطوط کو اسکے سطحی

استداد کے تعلق سے بیان کیا جاتا ہے۔ مثلاً جس طرح دائرہ اپنے محیط سے گھرا ہوتا ہے اسی طرح ایک کر دی سطح کرہ کو گھیرے ہوتی ہے۔

عضلات اور تار و مفاصل کی حسوں کے علاوہ بھی مختلف قسم کی سطحوں کے احساس میں نہایت اہم اختلافات پائے جاتے ہیں۔ مگر یہ محض حسیت لمسی کے اختلافات بذات خود اس شکل و جہت کے وقوف کے لئے کافی نہیں ہیں جو بعد ثالث میں پائی جاتی ہے۔ ان سے یہ وقوف صرف ان اکتسابی معنی کے ذریعہ ہوتا ہے، جو یہ حرکی احضار کے ساتھ تعلق کی بنا پر حاصل کر لیتے ہیں۔ اگر میں اپنی انگلی کے سرے سے پہلے میسر کی ہموار سطح کو دباؤں بکھراؤں کے کنارے کو اور پھر گیند کو ان تینوں لمسی حسوں میں تین فرق ہو گا۔ مگر یہ فرق دباؤ کی شدت کے صرف اختلاف تقسیم سے پیدا ہوتا ہے۔ جب میں کسی ہموار سطح کو دباتا ہوں تو اس سے جو لمسی حسیں پیدا ہوتی ہیں ان کی شدت تقریباً ساوی ہوتی ہے۔ جب گیند کی سطح کو دباتا ہوں تو لمسی حس کا استدادی مرکب ایک ایسا مرکزی حصہ رکھتا ہے جس کی شدت سب سے زیادہ ہوتی ہے اور اس کے گرد کی باقی حسوں کی شدت بتدریج گھٹتی جاتی ہے۔ اس قسم کے اختلافات بذات خود ابتداً سطحوں کی شکل کو سمجھنے کے لئے کافی نہیں ہوتے۔ البتہ حرکت فعلی کے تجربات کے ساتھ اختلاف کی بنا پر ان سے یہ کام نکلنے لگتا ہے، جس طرح روشنی اور سایہ کی مختلف تقسیمات سے آنکھ کو مرئی چیزوں کی شکل کے اختلافات کا پتہ چل جاتا ہے۔

۵۔ مقایست | جو اسباب باہر کی چیزوں کے ٹٹولنے میں عمل کرتے ہیں وہ سب کے سب خود اپنے جسم کے ٹٹولنے میں بھی کام آتے ہیں۔ لیکن اس صورت میں کچھ اور عوامل بھی شریک ہو جاتے ہیں، جو بہت ہی اہم ہے۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہوتی ہے کہ حسیت دھری ہو جاتی ہے، کیونکہ جب جلد کی ایک سطح دوسری سے مس کرتی ہے۔ تو لازماً ان دونوں کو حس ہوتی ہے اس طرح کا ہر تماس دو استدادی احضارات پر مشتمل ہوتا ہے، جو ساتھ ساتھ پیدا و فنا ہوتے ہیں، اور ساتھ ہی ساتھ پائے جاتے ہیں۔ شدت کے لحاظ سے جو کچھ تغیر واقع ہوتا ہے وہ بھی دونوں میں ساتھ ہی ہوتا ہے۔

ان دھری حسوں کے نتائج اکتسابی معنی کیلئے بہت ہی اہم ہیں لمسی تجربات ان دونوں مجموعوں میں

سے ہر ایک اُسی طرح مکانی معنی کا اقتساب کرتا ہے۔ جس طرح کہ اور اک کرنے والا خود اپنے جسم کے علاوہ دوسری چیزوں کو ٹٹول کر کرتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ جو استقامت ان میں سے ہر ایک الگ الگ حاصل کرتا ہے وہ ان کی دائمی معیت کی بنا پر دوسرے میں بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ اگر صرف واسطے ہاتھ میں حس ہوتی اور بایاں ہاتھ بالکل بے حس ہوتا تو اس صورت میں واسطے ہاتھ سے بایں کو ٹٹولنے میں محض بایں کے امتداد و مکانی ترتیب کا اور اک ہونا اور واسطے ہاتھ کے امتداد و مکانی ترتیب کا اس سے پتہ نہ چلتا، نہ بایں ہاتھ سے یہ کام نکلتا، کیونکہ اس میں تو حس غائب ہی ہوتی۔ اسی نقد ان حس کی وجہ سے بایاں ہاتھ اپنے امتداد اور مکانی علاقے کا بھی اور اک نہ کر سکتا۔ لیکن چونکہ حس دھری ہوتی ہے اس لئے باہم دونوں ہاتھوں کے ٹٹولنے کا نتیجہ صورت مفروضہ سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ یعنی ان میں سے ہر ایک کی جلدی حسیں صرف دوسرے ہی کے نہیں، بلکہ خود اپنے امتداد اور مکانی علاقے کا بھی پتہ دیتی ہیں۔ مزید براں سطح کا وہ مکانی وقوف، جو خود اسی جلد کی حسوں پر مبنی ہوتا ہے، بہر حال قائم رہتا ہے۔ خواہ یہ حسیں کسی طرح بھی پیدا ہوتی ہوں۔ جب ایک مرتبہ یہ وقوف حاصل ہو جاتا ہے، تو پھر یہ ان حسوں کے ساتھ بھی پایا جاتا ہے، جو خود اپنے جسم کے علاوہ دوسری چیزوں کے ساتھ تماس سے پیدا ہوتی ہیں۔

باقی یہ امر حالات پر منحصر ہوتا ہے کہ کس وقت ہم بالخصوص شے ٹھوس کے مکانی علاقے پر متوجہ ہوتے ہیں، اور کس وقت اس جلد کے مکانی علاقے پر جو کسی شے کو چھوتی یا لمس کرتی ہے۔ جب وہ شے جس کو ہم چھوتے ہیں، کسی عملی ضرورت کی بنا پر نسبتاً زیادہ دلچسپ ہو، تو خروجیت کا مقابیت پر غلبہ ہوتا ہے۔ اس کے برعکس جب یہ شے کسی عملی ضرورت کے لئے مطلوب نہیں ہوتی، اور ایسی عام و معمولی ہوتی ہے کہ جدت کی بنا پر کبھی کسی دلچسپی کا باعث نہیں ہوتی، تو مقابیت خروجیت پر غالب ہوتی ہے۔ مثلاً بالعموم ہم اپنے لباس کے تماس کی طرف متوجہ نہیں ہوتے۔ نہ ہم کو ہوا کا خیال آتا ہے۔ باوجودیکہ ہم اسی کے اندر چلتے پھرتے ہیں۔ بلکہ اپنے گرد و پیش کی ہوا کو تو گویا ہم غلامے محض سمجھتے رہتے ہیں۔

جلد کی عضوی حسوں مثلاً چوٹ لگنے میں مقابیت نہایت قوی ہوتی ہے۔ مگر

جب یہ فعل کسی خارجی شے سے واقع ہو، تو ساتھ ہی خروجیت بھی واضح طور پر موجود ہوتی ہے جلد کے ذریعہ خود اپنے اجسام کے امتداد اور مکانی ترتیب کا جو وقف ہوتا ہے اس کی پوری نوعیت ذہن نشین کرنے میں ہم کو ایک اور امر کا بھی لحاظ رکھنا چاہئے۔ ان حسوں سے قطع نظر کر کے جن کو ہم معمولاً اجسام خارجی کے تماس سے منسوب کرتے ہیں جلد کی ساری ذمی حس سطح بالعموم حسی تجربات کا باعث رہتی ہے۔ جن کی طرف عادت و مانوسیت کی وجہ سے توجہ نہیں ہوتی، مثلاً لباس یا معمولی ہوا کی تماس کی حس۔ نیز کسی حد تک یہ بین العضوی حالات پر بھی مبنی ہوتے ہیں، جیسے کہ مثلاً دوران خون ہے۔ غوال کچھ بھی ہوں لیکن اتنا بہر حال یقینی ہے، کہ لمس حرارت اور عضوی حسوں کو معلوم کرنے کے لئے سطح جلد کے کسی خاص رقبہ پر صرف توجہ کرنی پڑتی ہے۔ ان حسوں میں سے بہت سی تو نسبتاً ضعیف ہوتی ہیں، لیکن دوسری تو ی بھی ہوتی ہیں مثلاً کھجلی یا لگدگی کی حس، یا وہ حس جو جلنے یا پھلنے کے بعد کے اثرات سے ہوتی ہے۔ جب کوئی خارجی شے کھال پر حرکت کرتی ہے تو اس کے بعد جس حصہ پر سے گذری تھی اکثر اس میں بھی مابعدی حسیں رونما ہوتی ہیں۔

جلدی حسوں کی اس مجموعی ساحت امتدادی کے برابر موجود رہنے کی وجہ سے تحلیل و ترکیبی لمس میں باہم ایسی ترکیب واقع ہوتی رہتی ہے، جو خود ادراک کرنے والے جسم سے خارج اشیاء کے ٹوٹنے میں نہیں پائی جاتی۔ خارجی شے کی صورت میں اسکے مختلف حصوں کا فعلی طور پر ٹوٹنا، اور اس کا مجموعی لمس یہ دونوں باتیں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں۔ لہذا ترکیبی اور تحلیلی لمس ایک دوسری کے بعد ہی رونما ہو سکتی ہے۔ لیکن جب انگلی کا سرا جلد کی سطح پر حرکت کرتا ہے، تو اس میں لمس کے ایک تدریجی سلسلہ کے علاوہ جلدی حس کی ایک ایسی قائم و مستقل ساحت بھی پائی جاتی ہے، جو اس مجموعی سطح کے مطابق ہوتی ہے جس کو ٹوٹا جا رہا ہے۔ چونکہ جسم کو مختلف اطراف سے ٹوٹنے کا سلسلہ برابر جاری رہتا ہے، اس لئے ترکیبی لمس مکانی نوعیت حاصل کر لیتی ہے چنانچہ اس سے جسم اور اس کے حصوں کی شکل و ترتیب کا ایک براہ راست حسی ادراک پیدا ہو جاتا ہے، جو ہر وقت ہمارے ساتھ ہوتا ہے، خواہ کوئی دوسرا مکانی ادراک ہو یا نہ ہو۔ خود اپنے اجسام کا یہ ابتدائی مکانی احصار خارجی اجسام کے مکانی علاقے

کے لئے نہایت اہمیت رکھتا ہے، کیونکہ یہ ان کے ادراک کے لئے تیاری کا کام دیتی ہے۔ جس کی وجہ سے اجسام خارجی کی ترکیبی اور تحلیل دونوں اصناف لمس میں ایک ایسی مکانی نوعیت آجاتی ہے، جو بصورت دیگر ان کو نہ حاصل ہوتی۔

۶۔ مقایست کا اثر | یہ اعانت و تقویت خرد حیت کو مقایست سے حاصل ہوتی ہے، اسکی خرد حیت پر اتنی گونا گوں صورتیں ہوتی ہیں کہ ان پر تفصیلی بحث نہیں کی جاسکتی۔ صرف بعض بہت ہی اہم اصولی باتوں کی طرف اشارہ کافی ہوگا۔

کسی شے کو انگلی اور انگوٹھے کے بیچ میں پکڑنے کی جو صورت ہوتی ہے، پہلے اس کو لو۔ اگر یہ شے خود ہمارے جسم کا کوئی حصہ ہو، مثلاً ہاتھ یا پاؤں تو جو جلدی سطح انگوٹھے اور انگلی کے مابین واقع ہے وہ خود ایسی جلد ہی کا محل ہوتا ہے، جو مکانی نوعیت حاصل کر چکی ہے۔ لہذا انگلی اور انگوٹھے کے مابین جو فصل ہوتا ہے، وہ لمس ترکیبی کو براہ راست ایک امتدادی کل محسوس ہوتا ہے۔ اس امتداد کا کم یا زیادہ ہونا انگلی اور انگوٹھے کے درمیانی بُعد پر مبنی ہوتا ہے۔ اسی لئے جب کسی خارجی شے کو ہم انگلی اور انگوٹھے کے بیچ میں لیتے ہیں، تو ان کے درمیانی فصل اور اس کے تغیرات کا ادراک ایک ایسے مکانی فصل کی حیثیت سے پہلے ہی ہو چکتا ہے، جس کی مقدار بدلتی رہتی ہے، اور اس لئے شے لمس کے مکانی بُعد کا ادراک لازماً زیادہ واضح و متعین ہو جاتا ہے۔

علاوہ ازیں جب جلد کا ایک حصہ دوسرے حصے سے مس کرتا ہے تو رقبہ تماس اپنے گرد کے ایک بلکہ دو وسیع تر رقبوں کا ایک جز معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہاتھ کی ایک ہتھیلی دوسری ہتھیلی سے مس کرتی ہے تو رقبہ تماس دائرے اور بائیں دونوں ہاتھوں کی مجموعی سطح کا ایک جز سمجھا جاتا ہے۔ جب ہتھیلی کسی خارجی شے پر رکھی جاتی ہے، تو اس لمس ترکیبی کے ذریعہ رقبہ تماس براہ راست پورے ہاتھ کی مجموعی سطح کا ایک جز محسوس ہوتا ہے، نہ کہ محض خارجی جسم کی سطح کا ایک حصہ۔ لیکن اس قسم کے گزشتہ تقریبات، جن میں کہ ایک ہاتھ دوسرے پر رکھا جاتا ہے، لازماً ایک حد تک اس کیلئے تیار کر دیتے ہیں، کہ رقبہ تماس کو صرف اپنی سطح جسم کا نہیں بلکہ شے لمس کا بھی ایک حصہ سمجھا جائے۔ اور اس سے قدر تا ان فعلی حرکات میں بھی ایک خاص معنی پیدا ہو جاتا ہے، جن میں کہ اس شے کے دیگر اجزا کو ٹوٹا جاتا ہے۔

ایک شے کو دوسری شے پر رکھ کر ناپنے کی نفسیاتی ابتداء بھی مقامیت اور مقامیت و خوجیت کے اتحاد ہی سے ہوئی ہے۔ ایک شے کو دوسری پر رکھا ہوا سمجھنے کے معنی یہ ہوتے ہیں، کہ دو سطحیں ایک دوسری سے ایسا مکانی تعلق رکھتی ہیں کہ ان کے مابین کوئی فاصلہ یا بُعد نہیں ہے کسی خارجی سطح کو ہمارے جسم کی سطح سے جو بُعد ہوتا ہے اس کا اندازہ ان حرکی حصوں کے سلسلہ سے کیا جاتا ہے، جو کچھ خاص لمبی حصوں کو پیدا کرنے کے لئے درکار ہوتی ہیں۔ جب لمبی حصیں واقع ہوتی ہیں، تو آزاد حرکت کا تسلسل ان کو معدوم کر دیتا ہے۔ اسی لئے ان کے وقوع کے وقت خارج کی سطح ایسی معلوم ہوتی ہے، کہ گویا جو جلد اس کو چھو رہی اس سے بالکل منظم ہے۔ لیکن اس کے معنی یہ ہیں کہ لمبی حصوں کے ایک ہی امتدادی مجموعہ کے ذریعہ ہم کو جلد لاس اور شے لمبوس دونوں کی سطحوں کا بوقت واحد اس طرح ادراک ہو جاتا ہے کہ ایک دوسری سے ملاتی ہیں۔

جن حصوں سے ہم یہ سمجھتے ہیں، کہ دونوں سطحوں کے مابین کوئی فاصلہ نہیں ہے، چونکہ وہ بعینہ ایک ہی ہوتی ہیں، اس لئے لازماً انہی سے ہم یہ بھی سمجھ لیتے ہیں، کہ دونوں سطحوں کا لمبان چوڑاں بھی ایک ہی ہے، چنانچہ جب میں اپنا ہاتھ میز کی سطح پر رکھتا ہوں تو مجھے فوراً اس بات کا علم ہو جاتا ہے کہ سطح لاس سطح لمبوس کے بالکل برابر ہے۔ جب جلد کا ایک حصہ دوسرے حصہ سے مس کرتا ہے تو اس سے حصوں کے دو مجموعے پیدا ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک دونوں سطحوں کے ادراک اور ان کے مابین عدم فصل کے وقوف کا باعث ہوتا ہے۔ جسم کے دو حصوں کو بیچے اور رکھ کر اس طرح کی پیمائش ہی کی بنا پر ہم جلد کے مختلف رقبوں کی اختلاف امتدادیت کو حقیقت خارجی کے بجائے ظہور حسی سے منسوب کرتے ہیں۔

یہ ظاہر ہے کہ بُعد ثالث کے مکانی علاقے کے ادراک میں ہم کو خود اپنے جسم کی سطح اور اس کے حصوں کی مکانی ترتیب کا جو ہر وقت اور اکی وقوف ہوتا رہتا ہے اس سے بہت مدد ملتی ہے اس مدد کی بے شمار صورتوں میں سے ہم صرف چند کو مثال کے طور پر یہاں بیان کرتے ہیں۔ جب میرا ہاتھ کسی جسم خارجی کو دباتا ہے، تو اس سے جو حسیں رونما ہوتی ہیں، ان سے اس جسم خارجی اور ہاتھ دونوں کی سطح کا معاوقوف ہوتا ہے، اور ان کے مابین کوئی بُعد معلوم نہیں ہوتا۔ اب اگر اس کے بعد میں اپنا ہاتھ اٹھا لوں تو مجھے ان دو سطحوں کی

علمیہ کی کا علم ہوتا ہے، اور حرکی حسوں سے ان کے درمیانی فاصلہ کی کمی زیادتی کا پتہ چلتا ہے لیکن یہ فاصلہ چونکہ دو جداگانہ سطحوں کے مابین ہوتا ہے، (نہ کہ ایک ہی سطح کے مختلف اجزا کے مابین) لہذا لازمی طور پر یہ بعد ثالث کا مفصل سمجھا جاتا ہے۔ یہی خود میرے جلدی رقبوں کے اتصال و انفصال پر صادق آتا ہے، فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ اس صورت کے سارے دوران عمل میں دونوں سطحوں کی مناسب حسوں کے ذریعہ ایک جداگانہ اور اک ہوتا ہے جب میرے ہاتھ کا کچھ حصہ اس طرح سے بند ہو کہ انگلی ٹھا شہادت کی انگلی سے مس کر رہا ہو تو مجھ کو ہر سطح کا اور اک براہ راست خود اس سطح اور نیز دوسری سطح کی حسوں سے ہوتا ہے پھر اگر میں انگلی ٹٹھے اور انگلی کو منفصل کریوں تو اس حالت میں بھی واقعی طور پر موجود حسوں کے ذریعہ سے مجھ کو دونوں کا اور اک اور اس بات کا علم ہوتا ہے کہ دونوں کے مابین ایک سہ بعد امکان حائل ہے جس کا بڑا یا چھوٹا ہونا ان حرکی حسوں کے مطابق ہوتا ہے، جو حرکت انفصال کے ساتھ پائی جاتی ہیں۔ اس طرح عضلات، اوتار و مفاصل کی حسوں کا ہر ایسا مجموعہ جس کا مجھ کو کسی وقت تجربہ ہو سکتا ہے، میرے لئے انگلی اور انگلی کے کی ایک فاصض اضافی وضع اور فاصلہ پر دلالت کرنے لگتا ہے۔

اب فرض کرو کہ ہم انگلی اور انگلی ٹٹھے سے سنگ مرمر کے ٹکڑے، لکڑی کی گیند یا اور کسی ایسی ہی سخت چیز کو پکڑے ہوئے ہیں۔ اس صورت میں حرکی حسوں کے ذریعہ ان کے مابین جس فاصلہ کا پتہ چلتا ہے وہ اس فاصلہ کے ہم معنی ہوتا ہے جو اس شے کی مقابل سطحوں کے مابین ہے جس کو ہم پکڑے ہوئے ہیں۔ پھر فرض کرو کہ ہم اپنے سامنے کی کسی شے کو چھونے کے لئے اپنا ہاتھ پھیلائیں۔ اس صورت میں اس شے کے فاصلہ کا اندازہ پھیلے ہوئے ہاتھ کی لمبائی سے کیا جاتا ہے، یعنی یہ ہم سے ایک ہاتھ دور ہے، سب سے آخریہ کہ ہم پورے جسم اور اس کے الگ الگ اعضا کی شکل و امتداد کو بعد ثالث ہی کے شکل و امتداد کی حیثیت سے سمجھ سکتے ہیں۔ گویا یہ ایک ایسی سطح ہے جو اپنے ہی اوپر لوٹ کر مکمل و متحد و شکل بن جاتی ہے۔ لیکن جو سطح اس طرح لوٹ کر مکمل شکل پیدا کر دیتی ہے، اس کے مفہوم میں یہ امر لازماً داخل ہوگا کہ ایک مجسم مکان اس کے اندر ہے، جس کے اوپر سے ایک اور مجسم مکان محیط ہے ہمارے جسم کے مجسم ہونے کا اور اک ان حرکی اور عضوی حسوں کی امتدادیت سے اور بھی واضح ہو جاتا ہے، جن سے کہ اس کی اندرونی سطحوں کا مجسم علم حاصل ہوتا ہے۔

۴۔ اور اک مکانی کی خلقی صلاحیت یا میلانات

نظارہ ہے، کہ وضع، فاصلہ، جہت اور شکل کے مکانی علائق کا اور اک زیادہ تر اسی طرح ہوتا ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، یعنی حرکی و حرکتی تجربات کے ساتھ امتدادیت کے اتحاد سے۔ پھر بھی یہ سوال کیا جاسکتا ہے، کہ کیا اور اک مکانی کی تمام و کمال توجیہ محض اتنے ہی سے ہو جاتی ہے۔ اس کے متعلق ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں، وہ صرف یہ ہے، کہ جب تک کوئی مخالف شہادت نہ موجود ہو ہم کو حق ہے، کہ جو اصول ان واقعات پر صادق آتا ہے، جن کی تحقیق ہو چکی ہے، اُسی کو ان واقعات کے لئے بھی صحیح مانا جائے، جن کی جانچ کے براہ راست وسائل میسر نہیں ہیں۔

لیکن اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ مکانی علائق کا اور اک تمام تر اکتسابی ہوتا ہے، تو بھی یہ لازم نہیں آتا، کہ ہر اور اک کرنے والا انفرادی طور پر اپنے لئے خود ہی تمام و کمال اس کا اکتساب کرتا ہو۔ بارہا لوگوں نے یہ دعویٰ کیا ہے، خصوصاً ہر پٹ اسپنسر نے، کہ افراد اپنی ترقی کا آغاز ایک ایسی ابتدائی استعداد سے کرتے ہیں، جو تجربہ اسلاف کے موروثی میلانات پر مبنی ہوتی ہے۔ اس خیال کی رو سے ماسکیت نسلوں پر بھی اسی طرح عمل کرتی ہے، جس طرح کہ افراد پر۔ لیکن جیاتیاتی نقطہ نظر سے یہ نہایت ہی مشتبہ ہے کہ اکتسابی خصائص، جن کو کوئی فرد خود اپنی انفرادی زندگی میں حاصل کرتا ہے، نسل بعد نسل وراثتہ منتقل ہوتے ہیں۔

بلکہ عام خیال بھی یہ ہے کہ والدین کے وہی خصائص اولاد میں منتقل ہوتے ہیں جو خود ان میں اپنی پیدائش کے وقت موجود ہوتے ہیں۔ نہ کہ وہ خاص تغیرات جو یہ اپنی انفرادی زندگی میں اکتساباً پیدا کرتے ہیں۔ لہذا یہ فرض کرنا قرین صحت نہیں کہ اسلاف کے تجربات اخلاف میں اسی طرح قائم رہتے اور عود کرتے ہیں جس طرح، کہ ایک ہی فرد کے سابق تجربات اس میں قائم رہتے اور بعد کو عود کرتے ہیں۔

با ایں ہمہ اس میں شک نہیں کہ پیدائشی میلانات اور اک مکانی کی ترقی میں بہت اہم حصہ رکھتے ہیں۔ یہ ترقی حرکات فعلی کے ساتھ تجربہ امتدادی کے اتحاد پر منحصر ہوتی ہے لیکن جبلت کی بحث میں ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ حیوانات ایک خلقی استعداد لیکر پیدا ہوتے ہیں، جس کی بنا پر مناسب حالات میں ان سے کم و بیش ایسے پیچیدہ و متعین حرکات کا

سلسلہ رونما ہوتا ہے، جو انہوں نے گزشتہ تجربہ سے نہیں سیکھا ہے۔ اور ان میں خلق ان حرکات کے لئے ایسی قوی تسلیق موجود ہوتی ہے، جس کو پھر نتائج کے گزشتہ تجربہ سے حاصل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مثلاً مرغی کا بچہ انڈے سے نکلنے ہی اپنی غذا کی مناسب چیزوں پر چونچ مارنے لگتا ہے، جس کے معنی یہ نہیں کہ وہ شروع ہی سے، ان چیزوں کے فاصلے مقام اور جہت سے واقف ہے۔ لیکن جو تجربات اس قسم کی جبلت حرکات کے ساتھ حاصل ہوتے ہیں وہ وہی ہوتے ہیں، جو علاقائی مکانی کے ادراک کو حاصل کرنے کے لئے ضروری ہیں۔ غرض ابتدا ہی سے فطرت ایک معلم کی طرح حیوانات کے لئے ایسا مناسب مواد فراہم کرتی رہتی ہے، جو ان کو اپنی حسب ضرورت سبق آموزی کے لئے درکار ہوتا ہے۔ نیز ابتدا ہی سے یہ ان کے لئے ایک خاص دلچسپی و قوت ماسکے بھی مہیا کر دیتی ہے۔

یہ موزاں ذکر عوامل اعلیٰ حیوانات اور بالخصوص انسان کے لئے خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ انسان محض پیدا کنشی صلاحیت کی بنا پر خود بخود دلچسپی و حرکات کو ٹھیک طرح سے کرنے لگتا ہے۔ اس کے اندر فطرتاً بعض خاص اقسام کے حرکی افعال (مثلاً چلنا، دوڑنا، الفاظ نکالنا وغیرہ) کا ایک عام میلان موجود ہوتا ہے اور اس قسم کی حرکات کو مختلف طریق پر انجام دینے کے لئے سبق آموزی کی اس میں ایک خاص قابلیت ہوتی ہے۔ اس قابلیت میں بعض چیزوں کے ساتھ مخصوص دلچسپی اور ان کے یاد رکھنے کی قوت بھی شامل ہے۔ اسی مخصوص دلچسپی اور قوت یاد (ماسکیت) کی بنا پر انسان اوائل طفولیت میں نہایت سرعت سے تجربات حاصل کرتا ہے اور ان کے نتائج بہت پائیدار ہوتے ہیں۔ ان کے علاوہ بعض چشمی حرکات بھی خلقی طور پر متعین ہوتی ہیں۔

۱۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ انسان کی خلقی باتوں کا نوزائیدہ بچے ہی میں ظاہر ہو جانا ضروری نہیں ہوتا۔ نوزائیدہ بچے کا نظام عصبی اپنے کامل نشوونما سے بہت دور ہوتا ہے۔ اس کا نشوونما تجربہ سے سبق آموزی کے علاوہ بہت کچھ عضویاتی ترقی پر مبنی ہوتا ہے۔ کسی حد تک یہی نوزائیدہ کتوں وغیرہ دیگر اعلیٰ حیوانات پر بھی صادق آتا ہے۔ گو ان میں ترقی کی رفتار بہت تیز ہوتی ہے۔

(۴)

باب

بصری اور اک مکان

۱۔ تمہید

جس طرح بصری اور اک مکان ترقی کرتا ہے، اور جس طرح لمسی اور اک مکان نشو و نما پاتا ہے، ان دونوں کوئی اصولی فرق نہیں ہوتا ہے۔ دونوں تحلیل و ترکیب کے مشترک عمل پر مبنی ہوتے ہیں۔ فعلی بصری لمس کے مطابق ہوتی ہے اور انفعالی بصری انفعالی لمس کے۔ البتہ ایک اہم فرق بھی ہے، اور وہ یہ کہ بصری اور اک مکان میں ترکیب و تحلیل کا اشتراک لمسی اور اک مکان کی بہ نسبت زیادہ گہرا ہوتا ہے۔ یعنی یکے بعد دیگرے ہونے کے بجائے ان کا عمل زیادہ تر ایک ہی وقت میں ہوتا ہے۔ آنکھ میں ایک پھیلی ہوئی سطح ہے جو روشنی کو محسوس کرتی ہے۔ لیکن اس سطح کے وسط میں ایک ایسا نقطہ پایا جاتا ہے جس کے اندر بصری حس کی قوت خاص طور پر صاف و تیز ہوتی ہے۔ چنانچہ دیکھتے وقت ایک تو عام ساحت نظر ہوتی ہے، جس کو آنکھ مجموعی طور پر دیکھتی ہے اور ایک اس کا محد و ورقہ ہوتا ہے، جو مذکورہ بالا مرکز نقطہ کو نظر آتا ہے۔ اس نقطہ کو اس کے رنگ کی بنا پر زرد نقطہ کہتے ہیں زرد نقطہ کے اندر ایک قسم کا جوف یا خورہ ہوتا ہے جس کو خورہ چشم کہتے ہیں، اس مقام پر قوت بینائی سب سے زیادہ صاف و تیز ہوتی ہے۔

فعلی بصر ان حرکات چشم پر مشتمل ہوتی ہے، جن کے ذریعہ سے آنکھ کے بعد دیگرے ساحت
 نظر کے بیرونی حصوں کو صاف بینائی کے رقبہ تک لاتی ہے، شبکیہ کے بیرونی حصہ پر جو
 نتیجہ ہوتا ہے، اس کو زرد نقطہ تک منتقل کرنے کے لئے ہر حرکت کی ایک خاص مقدار
 وجہستہ اور کار ہوتی ہے۔ چنانچہ آنکھ ساحت نظر کے اندر ادھر سے ادھر بہت ہی منضبط
 حرکات کرتی رہتی ہے اور اس طرح سے اس کے ناصاف حصوں کو بتدریج واضح و
 صاف رقبہ بینائی میں لاتی رہتی ہے۔ اور اک مکانی کی ترقی کا جس حد تک کہ بصر سے تعلق ہے، یہ کچھ تو
 ان حرکات کی تکمیل پر مبنی ہے اور کچھ ان حرکات کی تکمیل پر جو دونوں آنکھوں کے تعامل سے تعلق رکھتی ہے۔
 اگرچہ بصری و لمسی دونوں ادراک مکانی دراصل ایک ہی قسم کے حالات
 پر منحصر ہیں پھر بھی بصر کی صورت میں بعض ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں، جن پر علمہ بحث
 کرنے کی ضرورت ہے۔ ایک تو بصری ادراک سے اُس وقت تک صحیح طور پر بحث
 نہیں کی جاسکتی، جب تک کہ ہم اُن لمسی تجربات کے ساتھ اس کے تعلق کو ملحوظ نہ رکھیں
 جو اشیاء میں واقعاً ہاتھ لگانے سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور اک مکان کے نشوونما میں عملی غرض
 شروع سے اخیر تک برابر دخیل رہتی ہے۔ اس ادراک کا آخری تعلق ہمیشہ حقیقی امتداد
 شکل اور مقدار سے ہوتا ہے۔ اور یہ باتیں بصر کے مقابلہ میں لمس کے ذریعہ سے زیادہ
 براہ راست و صحیح طور پر معلوم ہو سکتی ہیں۔ بصری تجربہ میں برابر ایسے تغیرات واقع ہونے رہتے
 ہیں، جو خود مرئی اشیاء کی شکل جسامت یا وضع کے تغیر کو مستلزم نہیں ہوتے، بلکہ ان کا سبب
 صرف دیکھنے والے کے جسم یا آنکھوں کی وضع میں کوئی تبدیلی ہوتی ہے۔

دوسرے یہ کہ آنکھ سے بعد ثالث کا ادراک ہو سکتا ہے۔ جو چھونے سے نہیں
 ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آنکھ اُن اشیاء سے بھی متاثر ہوتی ہے، جو جسم سے کچھ فاصلہ پر
 ہوتی ہیں۔

۲۔ لامسہ کے مقابلہ میں | اور اک مکانی کا ذریعہ ہونے کے لحاظ سے لامسہ کے مقابلہ میں بصرہ
 بصرہ کے فوائد و نقائص | میں مندرجہ ذیل نقائص ہوتے ہیں۔

(۱) شبکیہ میں خروجیت سے الگ مقامیت کی شرائط نہیں پائی جاتی۔ اس کا ایک
 حصہ دوسرے کو ٹوٹ کر لمس کی سی دہری جیس نہیں حاصل کر سکتا۔ اسی لئے روشنی یا رنگ
 کے احضارات سے خود شبکیہ کے امتداد، اس کی شکل اور اس کے اجزاء کی مکانی ترتیب

کا کوئی اور اک نہیں ہوتا۔

(۲) شبکیہ کی سطح مرئی اشیا کو س نہیں کرتی۔ اس کی وجہ سے ایک ہی قد و قامت اور شکل و صورت کی چیزوں کے بصری ظہور میں، فاصلہ جہت اور روشنی کے تغیر کی بنا پر عید اختلافات پیدا ہو جاتے ہیں۔ جو امر کسی مرئی شے سے آنکھ تک آنے والی روشنی میں فرق کا باعث ہوتا ہے، وہ اس کی بصری حس میں بھی فرق کر دیتا ہے۔

(۳) آنکھ کی حرکات محدود ہوتی ہیں۔ یہ اوپر، نیچے، اداٹھنے، بائیں اور ماں جہات کے ما بین تو حرکت کر سکتی ہے، لیکن اس کو سر سے اس طرح دور نہیں لے جایا جاسکتا جس طرح کہ ہم ہاتھ کو جسم سے ہٹا کر پھیلا دیتے ہیں۔ البتہ یہ کمی کسی حد تک پورے جسم یا سر کی حرکت سے پوری ہو جاتی ہے۔

(۴) آنکھ کے حرکی آلہ میں مفاصل نہیں ہیں لہذا اس کی حرکات میں مفاصلی حسیں بھی نہیں ہوتیں۔ اسی لئے نفس شبکی تجربہ کے علاوہ ان حرکات کا علم زیادہ تر ان لمسی حسوں سے ہوتا ہے جو ڈھیلوں کے اپنے مستقر میں حرکت کرنے سے پیدا ہوتی ہیں۔ تجربہ کی شہادت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ محض اس ذریعہ سے جو امتیاز حاصل ہوتا ہے وہ نسبتاً مبہم و ناقص ہوتا ہے۔ زیادہ نازک امتیاز اس حسیت سے ہوتا ہے، جو حرکت چشم کے وقت بصری احضارات کی مقامی علامتوں کے تغیر کو معلوم کرتی ہے۔

دوسری طرف بصری بمقابلہ لمس کے مندرجہ ذیل فوائد ہیں۔

(۱) وسعت۔ یعنی ساحت نظر کا رقبہ نسبت ساحت لمس کے بہت زیادہ وسیع ہوتا ہے، کیونکہ یہ بالعموم خارجی عالم کے نسبتاً بہت زیادہ وسیع حصہ کی حسوں کو مشتمل ہوتا ہے۔

(۲) وقت۔ بصری حسیت میں لمسی حسیت کی بہ نسبت فرق و امتیاز کی قوت زیادہ نازک و دقیق ہوتی ہے۔

(۳) دونوں آنکھوں کے استعمال سے مقامی علامتوں کا ایک خاص نظام پیدا ہوتا ہے، جس سے ان چیزوں کی وضع کو معلوم کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے، جو ساحت نظر کے واضح ترین مرئی نقطہ سے پہلے یا بعد کو ہوتی ہیں۔ یہ مقامی علامتیں، علامت مقامی کے اس امتزاج پر مبنی ہوتی ہیں، جو اس وقت واقع ہوتا ہے جبکہ ایک آنکھ کی حس دوسری

آنکھ کی حس میں منظم ہو کر ایک ہو جاتی ہے اور کوئی مقامی امتیاز باقی نہیں رہتا۔

دہم، آنکھ کے بہت سے ایسے مختلف حسی ظہور ہوتے ہیں، جو متواتر اختلاف کی بنا پر مکانی علاقے پر دلالت کرنے لگتے ہیں، حالانکہ جس عمل کے ذریعہ سے پہلے پہل ان علاقے کا اور اک ہوا تھا، اس میں ان کو براہ راست کوئی دخل نہیں ہوتا، مثلاً روشنی اور سایہ کی تقسیم اور ہندسی نظارہ۔

غرض دونوں کے فوائد و تقاضے کا توازن کرتے ہوئے ہم ایک عمومی حکم یہ لگا سکتے ہیں کہ:-

(۱) کہ بصر اپنی خامیوں کی بنا پر لمس اور لمسی حرکات کے بغیر صحیح مکانی اور اک حاصل کرنے سے قاصر ہے۔ نیز جب کبھی شک ہوتا ہے تو اور اکات بصر کی تحقیق و توثیق لمس ہی کے اور اکات سے کی جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر مکانی اور اک کا ابتدائی منشا اور انتہائی مرجع دونوں لمس ہی ہیں۔

(۲) دوسری طرف جب بصری اور اک ترقی کر جاتا ہے، تو اسکے مکانی علاقے کا جو علم ہوتا ہے وہ لمس سے کہیں زیادہ وسیع تر سماعت کو شمل ہوتا ہے اور اسکی قوت بہت زیادہ دقیق ہوتی ہے۔ بصر کے ذیل میں جو مسائل قابل بحث ہیں، وہ زیادہ تر بعد ثالث کے مکانی علاقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن پہلے ہم یہ بتا دینا چاہتے ہیں کہ نیچے اوپر اور داہنے بائیں کی جہات یا سمتوں کے اور اک میں لمس و بصر کا کیا کیا حصہ ہے۔

۳۔ نیچے اوپر اور داہنے | یہ ایک مشہور بات ہے کہ جن اشیاء کو ہم دیکھتے ہیں ان کا عکس شبکیہ پر الٹ پڑتا ہے۔ اشیاء کے زیریں حصہ کی کرنیں شبکیہ کے بالائی حصہ پر پڑتی ہیں اور بالائی کی زیریں پر اسی طرح سے داہنے

حصہ کی کرنیں بائیں حصہ پر پڑتی ہیں اور بائیں کی داہنے پر بچھ بچھ بصری ظہور کا اور اک منقلب یا الٹا نہیں ہوتا اور نہ اسکا داہنا پہلو بائیں طرف نظر آتا ہے اور نہ بائیں طرف اسکی وجہ یہ ہے کہ نیچے اوپر اور داہنے بائیں کا امتیاز دراصل لمسی حرکات یا ٹوٹنے سے ہوتا ہے اور آنکھ اس کو آکٹساباً حاصل کرتی ہے۔ البتہ یہ سچ ہے کہ اس طریق پر جن سمتوں کا ہم نام لیتے ہیں، ان کا امتیاز بصری تجربہ اور حرکات چشم سے بھی ہو سکتا ہے۔ آنکھ جب اوپر یا نیچے کی طرف حرکت کرتی ہے تو بصری ارتسامات مخالف سمتوں میں بتدریج اپنی وضع بدلتے رہتے ہیں جس کے مطابق

بصری حس کی مقامی علامت میں مخالف تغیرات کا ایک سلسلہ رونما ہو جاتا ہے۔ یہ دو مخالف سمتوں کا ادراک پیدا کر دینے کے لئے تو کافی ہے۔ لیکن ان میں اوپر کو اوپر اور نیچے کو نیچے سمجھنے کی اس سے توجیہ نہیں ہوتی۔ یہی واسطہ اور بائیں کی صورت میں بھی ہوتا ہے۔

ایک خیال یہ ہے کہ کسی خاص جہت کو ہم اوپر اس لئے سمجھتے ہیں کہ مقامی علامت کے مطلوبہ تغیرات حاصل کرنے کے لئے ہم کو اپنی آنکھ کا ڈھیلا اوپر لے جانا پڑتا ہے، اور اسی طرح اس کی مخالف جہت نیچے اس لئے معلوم ہوتی ہے کہ ڈھیلا کو نیچے لانا پڑتا ہے۔ لیکن جی ایم اسٹراٹن نے ایک نہایت ہی دلچسپ اختیار کیا ہے جس سے یہ خیال

کی تردید ہو جاتی ہے۔ اس نے ایک ایسی عینک تیار کی جس کے لگانے سے شبکیہ پر چیزوں کا عکس الٹا نہیں پڑتا تھا۔ بالفاظ دیگر یوں کہو کہ اس کے لگانے سے بصری حسیں ایسی ہو جاتی تھیں کہ گویا تمام چیزیں ۸۰ درجہ کے زاویہ پر الٹ دی گئی ہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ابتداً تو اس تجربہ سے نہایت گھبراہٹ ہوئی، سمجھ ہی میں نہیں آتا تھا کہ کسی طرح اپنی حرکات کو ماحول کے مطابق کرے اور اگر کوئی حرکت صحیح ہو بھی جاتی تو محض یاد کی بنا پر۔

وہ اس حالت کو محض ایک حسی ظہور سمجھتا تھا، جو خارجی حقیقت کے بالکل مخالف ہے۔ لیکن رفتہ رفتہ وہ اپنی حرکات کی براہ راست اپنے نئے تجربہ کے مطابق رہنمائی کرنے لگا اور لمس و بصر کے محسوسات میں باہم توافق پیدا ہو گیا اور جس حد تک کہ وہ بلا کوشش اور بغیر کسی طرح کی اجنبیت محسوس کئے ہوئے، اپنی معمولی حرکات کو عمل میں لانے پر قادر ہوتا گیا، اسی حد تک ان نئے بصری ظہورات کا منتقل معلوم ہونا بھی موقوف ہوتا گیا۔ اور جب وہ اپنے ڈھیلا کو نیچے کی طرف کر کے دیکھتا تو محسوس کرتا کہ اوپر کی طرف دیکھ رہا ہے اور جب بائیں طرف ڈھیلا کو پھیرتا تو یہ معلوم ہوتا کہ داہنی طرف دیکھ رہا ہے۔

اس سارے اختیار سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نیچے اوپر اور داہنے بائیں کے امتیازات اصلاً لمس سے متعلق ہیں، اور آنکھ کے لئے ان کی حیثیت اکتسابی معنی کی ہے۔ اس سے ہم کو معلوم ہو گا کہ مذکورہ بالا صورت کے علاوہ دیگر صورتوں میں بھی جو شے اب ہم کو براہ راست محسوس بصر معلوم ہوتی ہے، دراصل اس میں بصر و لمس دونوں کا باہمی عمل شریک تھا۔

۴۔ آنکھ اور اک مکانی کائناتی ذریعہ ہے اگر تھوڑی دیر کے لئے مقامی علامتوں کے اس

خاص نظام سے قطع نظر کر لی جائے جو دونوں آنکھوں کے مشترک استعمال سے پیدا ہوتا ہے، تو جن چیزوں کو مختلف فاصلوں سے دیکھا جاتا ہے، ان کی بصری حس بلحاظ امتداد و اُن چیزوں کی بصری حس سے مختلف نہیں ہوتی جن کو کہ ایک ہی فاصلہ سے دیکھا جاتا ہے۔ دونوں حالتوں میں شبکی ارتسامات کی وضع اور شکل میں ایک ہی قسم کا فرق ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں آنکھ اپنے مستقر یا علقہ سے باہر جا کر حرکت نہیں کر سکتی بجز ایک استثنا کے جو دونوں آنکھوں کے استعمال سے متعلق ہے، اور جس کا ابھی ذکر ہو گا، باقی ہمیشہ آنکھ کی حرکت نزدیک سے دور کی طرف ایسی ہی ہوتی ہے۔ جیسی کہ نیچے سے اوپر کی طرف ہوتی ہے۔ لہذا سوال یہ ہے کہ یہ اصلی نقائص کیونکر دور ہو جاتے ہیں کہ بعد ثالث کے مکانی علائق کا علم ہو محض ایک آنکھ کے استعمال سے بھی ہو سکتا ہے؟ اس سوال کا اصل جواب دینے سے پیشتر مقدمہ کے طور پر ہم ادراک مکانی کے اُن ثانوی ذرائع کو ذرا دیکھتے ہیں جن کی نفس نوعیت ہی سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ محض اکتسابی ائتلاف پر مبنی ہیں۔

یہ امر پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے کہ مکانی علائق کے ترقی یافتہ بصری ادراک میں ایسے حالات و شرائط کا بہت ہی اہم حصہ ہوتا ہے جو نہایت پچیدہ و متنوع ہوتے ہیں، مگر جن کو اس کا اصلی و براہ راست سبب نہیں قرار دیا جاسکتا۔ جب ادراک مکانی دیگر ذرائع سے ترقی پا چکتا ہے تو پھر بعد کو ائتلاف کے واسطے ذہن اس کی طرف متقل ہو جاتا۔ لیکن اس کے ابتدائی حصول میں ان کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ ان ثانوی اسباب و شرائط میں سے مندرجہ ذیل خصوصیت کے ساتھ قابل لحاظ ہیں۔

(۱) ظہور بصری کی تغیر پذیر جسامت :- جب ہم یہ جانتے ہیں یا کسی وجہ سے مان لیتے ہیں کہ جو شے ہم کو دکھائی دے رہی ہے وہ درحقیقت فلال جسامت یا قد و قامت رکھتی ہے، تو اس کے بصری ظہور کی تغیر پذیر چھوٹائی بڑائی بر بنائے ائتلاف اس کے مختلف فاصلوں پر دلالت کرتی ہے۔ یعنی احضار بصری جس قدر بڑا ہوتا ہے اسی قدر یہ شے ادراک کرنے والے سے قریب ہوتی ہے، اور جس قدر چھوٹا ہوتا ہے اسی قدر دور سمجھی جاتی ہے۔ اگر قریب کے کسی آدمی کو ہم دور میں کے غلط رخ سے دیکھیں، تو اس کا قد نہایت چھوٹا نظر آئیگا، جس کا براہ راست نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آدمی بہت دور معلوم

ہو لئے لگتا ہے۔ اور یہ بالکل ایسا ہی ہوتا ہے، جیسا کہ ہم واقف کسی آدمی کو اتنی دور سے دیکھتے۔

اس کی پوری اہمیت کو سمجھنے کے لئے ہم کو یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ سب سے نظر کی تمام اشیاء اور ایک ہی شے کے مختلف حصے شبکیہ پر ایسے ارتسامات پیدا کرتے ہیں جن کا قد و قاست باعتبار اس کے فاصلہ کے نہایت ہی باقاعدہ طور پر بدلتا جاتا ہے۔ جہاں کسی شے کے تغیر پذیر فاصلہ کا تعین دیگر ذرائع سے ہوتا ہے، وہاں اور اس جسامت زیادہ تر شبکی ارتسام ہی کے قد و قاست پر مبنی ہوتا ہے۔ تمثالات مابعد سے یہ بات اچھی طرح سے واضح ہو جاتی ہے۔ مثلاً تم دو سورج کی تمثال مابعد پیدا کر کے اپنی انگلی کے سرے کی طرف دیکھو تو یہ تمثال ناخن سے بھی چھوٹی ہوگی۔ مینر کی طرف دیکھو تو اسٹا بری کے برابر ہوگی۔ دیوار کی طرف دیکھو تو بڑے طباق کے برابر ہوگی، اور اگر سامنے کے پہاڑ کی طرف دیکھو تو مکان سے بھی بڑی معلوم ہوگی۔ باوجود ان اختلافات کے پھر بھی یہ ایک غیر متغیر شبکی ارتسام ہے، اگر کوئی واقعی شے شبکیہ پر ارتسامات پیدا کرے تو ان کی بڑائی چھوٹائی میں فاصلہ کے اعتبار سے تغیر ہوگا۔ اسی لئے تمثال مابعد جس شے کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے، جب اس کا مختلف فاصلوں سے اور اک کیا جاتا ہے تو مختلف جسامتوں کی معلوم ہوتی ہے۔

(ب) بعض معمولی قسم کی مجسم شکلوں سے خاص اور آسانی سے شناخت ہونے والے بصری نظورات خصوصاً ان کے اطراف وحدود کے خاص علائق کا احضار ہوتا ہے اس قسم کے اطراف وحدود اختلاف کے ذریعہ اپنے مطابق مجسم اشکال کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتے ہیں۔

(ج) روشنی اور سایہ کی تقسیم۔ جب کسی مجسم شے پر روشنی پڑتی ہے تو اس کا سایہ اس شے کی شکل کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ نیز خود اس شے کے متفرق حصوں میں بھی روشنی اور سایہ کی تقسیم جسطرح ہوتی ہے اس کا مدار بھی اس کی شکل ہی پر ہوتا ہے کسی شے کی سطح میں خفیف سے خفیف پستی یا بلندی اس کو بدل دیتی ہے، مثلاً کپڑے کی شکن۔ اس کے علاوہ مجموعی سایہ یعنی وہ سایہ جو کسی شے کا

بہ حیثیت مجموعی پڑتا ہے نہایت اہمیت رکھتا ہے۔ مناظر دو پہر کی نسبت صبح و شام کو زیادہ بہتر ہوتے ہیں، کیونکہ صبح و شام کے وقت کا مجموعی سایہ صاف اور گہرا ہوتا ہے۔ (د) چمک، صفائی اور اختلاف لون :- بصری ظہور جس قدر زیادہ روشن ہوگا اور اس کے مختلف اجزا کی جس قدر زیادہ سرعت و صحت کے ساتھ تیز ہو سکیگی اسی قدر زیادہ (بشرطیکہ مخالف اسباب جمع نہ ہوں) یہ قریب معلوم ہوگا۔ مثلاً میری کھڑکی سے سمندر پار، خلیج کے دوسری طرف زمین کا ایک ٹکڑا نظر آتا ہے، میں دیکھتا ہوں کہ جس دن مطلع صاف ہوتا ہے اس دن یہ ٹکڑا کھڑے والے دن کی نسبت زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے اسی طرح سے جو لوگ انگلستان کی کھڑکی ہو اسے نکل کر سوئٹزرلینڈ کی صاف ہوا یا شمالی مقامات میں جاتے ہیں تو ان کو فاصلوں میں بہت مغالطہ ہوتا ہے۔

رنگوں کے اختلافات کا بھی ایسا ہی اثر ہوتا ہے۔ اگر دور سے دو پہاڑ دکھائی دیں جن میں سے ایک نیلگوں معلوم ہوتا ہو اور دوسرا سبز تو سبز بہ نسبت نیلگوں کے قریب محسوس ہوگا۔ درختوں کی سبزی صرف ایک خاص فاصلہ تک مرئی رہتی ہے اس کے بعد جہاں فاصلہ بڑھا تو درمیانی ہوا کی وجہ سے اس میں نیلگوئی سی پیدا ہونے لگتی ہے۔

(س) ایک اور شے ہے جو بصری احضارات کی مقامی علامت کے ان تغیرات سے متعلق ہے، جو آنکھ یا سر کی حرکات سے پیدا ہوتے ہیں۔ جس قدر کوئی مرئی شے زیادہ قریب ہوگی اسی قدر یہ تغیر زیادہ تیزی کے ساتھ ہوگا۔ ریل کے سفر میں قریب ترین چیزوں کے متعلق محسوس ہوتا ہے کہ گویا وہ ہمارے برابر سے نہایت سرعت کے ساتھ بھاگی جا رہی ہیں، باقی جو ذرا دور ہوتی ہیں وہ آہستہ آہستہ حرکت کرتی معلوم ہوتی ہیں، اور جو بہت دور ہوتی ہیں وہ ان کے مقابلہ میں ایسی معلوم ہوتی ہیں گویا ریل ہی کی سمت میں حرکت کر رہی ہیں۔ غرض جب جسم، سر یا آنکھیں حرکت کرتی ہیں تو بصری ظہور کی سرعت جنبش میں جو اختلاف ہوتا ہے، وہ جسم مد رک کے لحاظ سے اختلاف فاصلہ پر دلالت کرتا ہے۔

(س) حدقہ چشم کا اختلاف تطابق :- جس قدر کوئی شے آنکھ کے قریب تر ہوگی اسی قدر شبکیہ پر صاف تشاک قائم ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ حدقہ چشم کی سطح زیادہ ابھری ہوئی یا محدب ہو اور جس قدر کوئی شے دور ہوگی اسی قدر اس کی سطح کا

پھیلا ہونا ضروری ہے۔ اگر حدقہ چشم کا ابھار یا پھیلاؤ حد سے زیادہ ہو تو شبکیہ پُر انتشاری
 دوار پیدا ہو کر تمثال و صند لی پڑ جاتی ہے۔ چنانچہ آنکھ کو اگر بتدریج کسی خط کے ایک
 دوسرے سے بعید تر نقطوں کے مطابق کیا جائے تو کسی نہ کسی وقت حدقہ نقطہ مطلوبہ
 کے مطابق ہو کر اس کی صاف تمثال پیدا کر دیگا۔ جو نقطے نقطہ تطابق سے قریب یا دور
 ہونگے ان کا ارتسام اسی نسبت سے و صند لا اور منتشر ہوگا۔ جیسے جیسے اس خط پر نگاہ
 ادھر سے ادھر حرکت کرتی ہے ویسے ویسے ناصاف حصہ بتدریج صاف ہوتا جاتا ہے۔ اور صاف ناصاف ہوتا
 جاتا ہے۔ اس سے بعد ثالث کی وضع اور فاصلہ کے اور اک میں امداد ملتی ہے۔ حدقہ چشم
 کا تطابق ایک خاص عضلہ پر مبنی ہوتا ہے جس کے انقباض سے اس کا بند یا رباط ڈھیلا
 ہو جاتا ہے۔ حدقہ چونکہ ایک پچکدار شے ہے اس لئے جب رباط ڈھیلا ہوتا ہے، تو یہ
 ابھر کر زیادہ محدب ہو جاتا ہے۔ اس حرکت کی تطابق کے ساتھ حرکت کی سیس پائی جاتی ہیں۔
 یہ استلافی شرائط بذات خود گھرائی کا اور اک پیدا نہیں کراتیں۔ بلکہ جب یہ
 ایک مرتبہ دیگر ذرائع سے پیدا ہو چکتا ہے تو اس کا اعادہ البتہ کرا سکتی ہیں۔ اکثر کہا جاتا
 ہے کہ ان استلافی شرائط کی نوعیت محض علامات کی ہے جن کی ذہن تعبیر و ترجمانی کر لیتا
 ہے۔ لیکن یہ کہنا اسی وقت درست ہو سکتا ہے جب کہ پہلے ان علامات اور انکی ترجمانی
 کے معنی چھی طرح سمجھ لئے جائیں۔ بالعموم جب ہم کسی علامت کی تعبیر کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے سمجھا یہ جاتا
 ہے کہ خود علامت کا ایک علیحدہ مستقل علم ہوتا ہے اور اسکی تعبیر ذہن کا مزید اضافہ ہے لیکن زیر بحث اداد کی علامات کی
 یہ صورت نہیں ہے، کیونکہ یہ خود تو زیادہ تر نظر انداز ہو جاتی ہیں اور تو جب محض ان کے تعبیری معنی کی طرف
 ہوتی ہے۔ ان معنی سے علیحدہ ان کا کوئی شعوری وجود نہیں ہوتا۔ چونکہ یہ معنی اپنی حسوں یعنی
 علامات کے جزو لاینفک ہوتے ہیں، اس لئے ایسا معلوم ہوتا ہے ارتسامی تجربہ کی طرح
 متعین طور پر بالذات و براہ راست ان کا علم ہو رہا ہے۔

استلاف، جلی یا مستقل تصورات کا نہیں بلکہ خفی یا مقید تصورات کا احیا کر کے

عمل کرتا ہے۔ جب دور بین کے غلط رخ سے کسی آدمی کو ہم دیکھتے ہیں تو نہیں ہوتا کہ پہلے ہم بصری ظہور کو چھوٹا سمجھیں
 اور پھر اسکی تعبیر کر کے نتیجہ نکالیں، کہ آدمی دور ہے۔ بلکہ ہم اسکو گویا پہلے ہی اس طرح دیکھتے ہیں کہ وہ ہم سے
 اتنی دور ہے، باقی محض غور و فکر اور ذہنی تحلیل سے معلوم ہوتا ہے، کہ اسکا دور دکھائی دینا، براہ راست
 اصلی اور اک نہیں، بلکہ صرف ایک استلافی انتقال ذہن یا تعبیر و ترجمانی ہے۔

گو اس قسم کے استثنائی عوامل براہ راست بعد ثالث کے مکانی ادراک کی ابتدائی ترقی میں شریک نہیں ہوتے تاہم بالکل ابتدائی مدارج کے علاوہ باقی مزید نشو و نما میں بالواسطہ انکا نہایت ہی اہم حصہ ہوتا ہے۔ ایسا کیوں ہوتا ہے، اسکی وجہ یہ ہے کہ ان کی بنا پر ہم سابقہ ترقی کے نتائج کو اپنے ذہن میں محفوظ رکھ سکتے ہیں اور بہ وقت ضرورت یاد کر کے کام میں لاسکتے ہیں۔

۵۔ بعد ثالث کی شکل اور گو کہ بعد ثالث کے مکانی علائق کا ادراک ایک آنکھ سے اتنا صحیح و مکمل نہیں ہوتا جتنا کہ دونوں آنکھوں سے ہوتا ہے تاہم اس کی نوعیت وہی ہوتی ہے۔ لہذا اس پیشمی ادراک کی کوئی ایسی توجیہ ہونی چاہئے جس سے اس ادراک کے اسباب کی طرف ہم کو نہ رجوع کرنا پڑے، جو دونوں آنکھوں سے حاصل ہوتا ہے۔

اس کے متعلق سب سے پہلے ہشپ برکلی نے ایک نظریہ قائم کیا تھا جس کی رو سے اس نے یہ قرار دیا تھا کہ بعد ثالث کی شکل و صورت اور فاصلہ کا ادراک تمام تر لمسی و حرکی تجربات پر مبنی ہے، اور آنکھ سے محض ان ثانوی علامات کا علم ہوتا ہے، جن کو ہم ابھی اوپر بیان کر آئے ہیں۔ یہ نظریہ ایک حقیقت نفس الامری پر مشتمل ہے۔ اس میں شک نہیں کہ امتداد کا لمسی ادراک اس کے بصری ادراک کے نشو و نما میں ایک اہم و ناگزیر حصہ رکھتا ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ آنکھ سے (خواہ وہ ایک ہی کیوں نہ ہو) صرف ثانوی علامات کا علم ہوتا ہے، جیسے کہ مثلاً روشنی و سایہ کی تقسیم بالکل غلط ہے۔

برکلی کے نزدیک جب ہم کو آنکھ سے کسی شے کے فاصلہ کا ادراک ہوتا ہے، تو دراصل یہ ان لمسی و حرکی تجربات کی بنا پر ہوتا ہے، جو گزشتہ زمانہ میں ہم کو مختلف اشیاء چلکر جانے اور ان کے لمس کرنے سے حاصل ہوتے ہیں۔ ان گزشتہ تجربات کے نتائج کی طرف ہمارے ذہن کو بصری ظہور کی وضاحت اس کی چھوٹائی بڑائی اور روشنی و سایہ وغیرہ کے استثنائی شرائط و اسباب منتقل کر دیتے ہیں۔ آنکھ سے اشیاء کی جس ”خارجیت“ کا ادراک ہوتا ہے، وہ بس اسی قدر ہے۔

مگر اس میں ایک اہم بات نظر انداز ہو گئی ہے۔ کسی مرنی شے کی طرف جانے اور اس کے لمس کرنے کے تجربات میں لمسی و حرکی احضارات کے ساتھ بصری احضار کا بھی تو ایک سلسلہ ہوتا ہے جو ان کے ساتھ اس طرح وابستہ ہوتا ہے کہ مرنی و ملموس امتداد میں

فرق کے معنی یہ ہو جاتے ہیں، کہ محض حسی ظہور میں فرق ہے، نہ کہ حقیقت خارجی میں۔ اس متواتر ترتیب کی بنا پر بعد ثالث کی مکانی ترتیب و جہت کا ادراک جو دراصل صرف لمسی و حرکی سلسلہ سے متعلق تھا بصری سلسلہ کو بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ اس طرح خود بصری ماحول جس سے ایسی ترتیب پیدا ہو جاتی ہے کہ اس کے بعض حصے باہر معلوم ہوتے ہیں، بعض داخلی جانب۔ بعض بائیں جانب اور بعض ان کے نیچے نظر آتے ہیں۔

امتداد بصری کے احضار کی نوعیت دراصل امتداد لمسی کے ساتھ اس کے متواتر تعلق پر مبنی ہوتی ہے۔ عملی غرض کے لحاظ سے، ان دونوں میں ایک اتحاد پایا جاتا ہے، جس میں غالب حصہ لمسی عنصر کا ہوتا ہے۔ عمل میں دونوں کا ہمیشہ ساتھ رہتا ہے، جب کسی شے کو ٹٹولا جاتا ہے تو آنکھ، ہاتھ کی حرکت کے ساتھ ساتھ لگی رہتی ہے۔ اسی طرح آنکھ یا بصر کے بعد ہمیشہ لمس کا عمل ہوتا ہے، بلکہ بصر صرف اُسی حد تک مفید ہوتی ہے جس حد تک کہ یہ لمس کی رہنمائی کا کام دیتی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ ان دو چیزوں میں اس قسم کا گہرا تعلق ایک دوسرے میں تغیر کے بغیر نہیں رہ سکتا، اور چونکہ لمس سے حقیقی امتداد کا زیادہ براہ راست ادراک ہوتا ہے، اس لئے بصری تجربہ کا تغیر عینق تر ہوتا ہے۔ لیکن یہ سمجھنے کے لئے کہ اس تغیر سے ہماری کیا مراد ہے، ہم کو دیکھنا چاہئے، کہ اس کا اثر ذہنی تشاللات پر کیا پڑتا ہے غرض کر و کہ ایک شخص اندھیرے میں کسی چیز کو چھوتا ہے۔ جیسے جیسے وہ اس کو ٹٹولتا جاتا ہے، اس کی شکل کی ایک بصری تمثال بھی قائم ہوتی جاتی ہے۔ اس تمثال بصری کا تشکل و تعین تمام تر لمسی تجربہ سے ہوتا ہے۔ امتداد لمسی کے ہر جز کے مقابل ایک جز امتداد بصری کا پایا جاتا ہے۔ غرض اس تمثال بصری کی ساری تشکیل لمس کے سانچے میں ہوتی ہے۔ مگر جو یہاں بصری تمثاللات سے نہیں بلکہ بصری ادراک سے بحث ہے، ہم جو کچھ کہنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ لمس و بصری ادراکات میں جو گہرا تعلق پایا جاتا ہے اسی کا نتیجہ یہ ہے بصری ادراک جب تنہا ہوتا ہے، تو بھی یہ اپنے مطابق، سابقہ لمسی تجربات کے سانچے میں بہت کچھ اسی طرح ڈھلا ہوا ہوتا ہے، جس طرح اندھیرے میں کسی شے کی بصری تمثال اس کے موجودہ لمسی تجربہ کے سانچے میں ڈھلی ہوتی ہے۔ مکانی ادراک کی ساری ترقی میں ہی اصول کار فرما ہوتا ہے۔ لمسی ادراک مکان کی ترقی میں انفعالی یا ترکیبی لمس فعلی و تحلیلی لمس کے ساتھ تعلق کی بنا پر اپنے اجزاء میں خاص سلسلہ وار نظم و ترتیب پیدا

کر لیتا ہے۔ علیٰ ذہن بصری احکام امتداد لمسی اور اک امتداد کے تعلق کی بنا پر اپنے اجزاء میں ایک خاص نظم و ترتیب پیدا کر لیتا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ اگرچہ آنکھ کے پاس سطح و خطوط کے اُن علائق کے سمجھنے کا کوئی مستقل ذریعہ نہیں، جو بعد ثالث پر مبنی ہوتے ہیں۔ پھر بھی چونکہ لمس کے ساتھ اس کو نہایت گہرا تعلق ہوتا ہے، اس لئے ایک حد تک یہ ان کے سمجھنے کے قابل ہو جاتی ہے۔

لیکن ہماری اس توجیہ میں ایک کسر ہنوز باقی ہے۔ جب اور جس حد تک کہ بصری تجربہ لمسی تجربہ سے پہلے ہوتا ہے، مثلاً جس صورت میں ہم کسی سطح زمین پر چلے بغیر دور سے اس کو دیکھتے ہیں یا کسی گول یا مربع و مسدس شے کو چھوئے بغیر دیکھتے ہیں تو سابقہ لمسی تجربات کس طرح عمل کرتے ہیں، جس سے بصری احضارات کی مدد کہ ترتیب و جہت کا تعین ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں بہر صورت خود بصری تجربہ میں ایسی میزہ خصوصیات ہونی چاہئیں جو ذہن کو اس کی طرف منتقل کر سکیں لیکن اس میں کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں، کہ اس قسم کی خصوصیات موجود ہیں، یہ بصری احضارات کی وہی خصوصیات ہیں جنکو ہم ثانوی عوامل ایٹلاف کے تحت میں بیان کر آئے ہیں یعنی بصری ظہور کی چھوٹائی بڑائی روشنی اور سایہ کی تقسیم، صفائی اور دھندلا پن، مانوس اشکال کی شناخت، جسم یا سہر کی حرکت کے ساتھ ظہور بصری کی سرعت انتقال میں فرق وغیرہ۔

باصرہ و لامسہ کے سابق اشتراک عمل کے نتائج ان ثانوی عوامل کی صورت میں جمع رہتے ہیں، اور جب ضرورت پڑتی ہے تو تازہ ہو کر کام دیتے ہیں۔

یہاں تک ہم نے اور اک مکانی کی ان شرائط کو بیان کیا جو اس صورت میں عمل کرتیں، جب کہ ہمارے صرف ایک ہی آنکھ ہوتی۔ لیکن دو آنکھوں کا استعمال یقیناً اس اور اک کو زیادہ مکمل و صحیح کر دیتا ہے علاوہ ازیں صرف ایک آنکھ سے جن مکانی علائق کو ہم سمجھتے ہیں اُس میں بھی معمولاً اُن استلافات کی امداد ضرور شامل ہوتی ہے جو دونوں آنکھوں کے عمل سے قائم ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ یہ بھی دعویٰ کیا گیا ہے، کہ مجسم اشکال اور خارجی فاصلہ کے تغیر کا ایک آنکھ سے جو اور اک ہوتا ہے، وہ بھی زیادہ تر انھیں استلافات پر مبنی ہوتا ہے۔ لیکن اس خیال کی تعلیط ہم پہلے ہی کر چکے ہیں، اور ان اشخاص کی حالت سے بھی اس کی کافی تردید ہو جاتی ہے جو سالہا سال تک یا تقریباً ساری عمر ایک ہی

آنکھ سے کام لیتے رہے۔

۶۔ دو چشمی ادراک | جب ہم کسی نقطہ کو اس رقبہ میں لا کر نظر کرتے ہیں جو دونوں آنکھوں کو سب سے زیادہ صاف و واضح طور پر دکھائی دیتا ہو، تو اس سے

ہم کو دو ارتسامات حاصل ہوتے ہیں، جن میں سے ہر ایک ایک آنکھ کو متاثر کرتا ہے مگر اس سے جو احساس پیدا ہوتا ہے، وہ ایک ہی ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر دو شبکیہ کے مطابق نقطوں پر یکساں ارتسامات پڑتے ہیں وہ دو نقطے جن کو حضرات چشم کہتے ہیں اور جہاں بصارت سب سے زیادہ واضح ہوتی ہے، اس طرح ایک دوسرے کے مطابق ہوتے ہیں، کہ روشنی کے دو ارتسامات سے ایک ہی شے نظر آتی ہے۔ شبکیہ کے دیگر نقاط بھی حضرت چشم کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مطابق ہوتے ہیں۔ غرض ایک آنکھ کا بایاں نصف دوسری آنکھ کے بائیں نصف کے مطابق ہوتا ہے اور دامن نصف دوسری کے دامن نصف کے۔ چنانچہ اگر حضرت چشم کے لحاظ سے دو نقطے ایک ہی جگہ واقع ہوں تو بائیں آنکھ کا نقطہ دامن آنکھ کے نقطہ کے مطابق ہوگا۔ اگر ایک آنکھ کی شبکیہ کو دوسری آنکھ کی شبکیہ پر اس طرح سے رکھا جاسکے کہ ان میں سے ہر ایک کاناک کی جانب والا نصف دوسری کے کینٹی کی جانب والے نصف پر پڑے تو ان کے نقاط تاس تقریباً ایک دوسرے کے مطابق ہونگے۔ معمولاً گہرا احساس بصارت اس وقت ہوتا ہے، جب دونوں آنکھوں کے مطابق نقطے ایک ہی طرح واقع ہوتے ہیں۔ بعض اوقات جب کہ یہ نقطے کلیتہً ایک دوسرے کے مطابق نہیں ہوتے، تو بھی اکہرا احساس ہوتا ہے، بشرطیکہ فرق زیادہ نہ ہو۔ اس صورت میں احساس تو ایک ہی ہوتا ہے، مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ واضح ترین رقبہ بصارت سے کچھ آگے یا پیچھے واقع ہے۔ لیکن جب فرق زیادہ ہوتا ہے تو پھر احساس دھرا ہو سکتا ہے۔

اگر کسی مرنی شے اور آنکھوں کے مابین ایک انگلی عامل کر دی جائے، اور پھر ہم اس شے پر نظر جا کر اس کو واضح بصارت کے مرکز پر لانا چاہیں، تو ہم کو ایک کی جگہ دو انگلیاں دکھائی دیں گی۔ جس قدر انگلی اور اس شے کے درمیان فاصلہ زیادہ ہوگا، اسی قدر

۱۔ یہ بیان پوری طرح صحیح نہیں ہے، لیکن اس کی تصحیح ہمارے مقصد کیلئے چنداں اہم بھی نہیں۔

اس انگلی کی دونوں تمثالیں ایک دوسری سے علیحدہ معلوم ہونگی۔ اس صورت میں اگر دھنی انگلی بند کر لو، تو بائیں تمثال غائب ہو جاتی ہے، اور بائیں بند کر لو تو دھنی غائب ہو جاتی ہے۔ اس کا نام تقاطعی افتراق ہے۔ اگر ہم اس شے کے بجائے انگلی پر نظر جائیں تو انگلی تو ایک ہی معلوم ہوگی مگر اس شے کا احساس دہرا ہو جائیگا۔ جس قدر اس شے اور انگلی کے درمیان فاصلہ زیادہ ہوتا ہے، اسی قدر اس کی دونوں تمثالیں علیحدہ معلوم ہوتی ہیں۔ اس صورت میں اگر دھنی انگلی بند کر لیتے ہیں، تو دھنی تمثال غائب ہو جاتی ہے اور بائیں بند کر لیتے ہیں تو بائیں غائب ہو جاتی ہے۔ اس کا نام غیر تقاطعی افتراق ہے۔ اس اعتبار میں اکثر لوگ تو کامیاب ہو جاتے ہیں، لیکن یہ ضروری نہیں، کہ ہر شخص کامیاب ہو سکے۔ بلکہ بعض لوگ تو ایسے ہوتے ہیں، کہ سرے سے دہرا احساس پیدا ہی نہیں کر سکتے۔ لیکن اگر ان کی بصارت معمول کے موافق ہے، تو شمع جیسی روشن اشیاء کو بھی دہری نظر آ سکتی ہیں۔ اس اعتبار کی خاص شرط یہ ہے کہ انگلی تو ایک شے پر جمی ہو، اور توجہ اس کے آگے یا پیچھے کی کسی دوسری شے پر ہو۔ جب یہ شرط پوری کی جائے، معمولاً لوگوں کو دہری تمثال کا تجربہ نہیں ہوتا۔ جب آنکھیں اپنے معمولی وطبعی طریقہ پر آزادی کے ساتھ ایک چیز سے دوسری کی طرف حرکت کرتی رہتی ہیں اور توجہ صرف اس شے پر مرکوز ہوتی ہے، جو بصارت کے واضح رقبہ میں نظر آ رہی ہے، تو دہری تمثال کا احساس نہیں ہوتا اس بات کا اچھی طرح خیال رکھنا چاہئے، کہ جب نظر صاف طور پر دہری ہو جاتی ہے، تو دونوں تمثالوں سے مرئی شے سے جو فاصلہ ہوتا ہے، وہ اچھی طرح سمجھ میں نہیں آتا، کبھی یہ شے ہم کو ایک فاصلہ پر نظر آتی ہے اور کبھی دوسرے پر۔ باقی جس حد تک کہ فاصلہ کا ٹھیک علم ہوتا ہے، اس کے اسباب اور ہوتے ہیں نہ کہ دونوں اقسام کا افتراق، کیونکہ یہ افتراق یا تو صحیح فاصلہ کا فائدہ دیگا، یا دہری تمثال کا، دونوں کام ایک ساتھ نہیں انجام دے سکتا۔

انہیں واقعات کی تشریح سطح نما سے بھی ہوتی ہے۔ اس آلہ کے ذریعہ سے دیکھنے میں ہوتا ہے کہ مجسم شکل کے بجائے ہر آنکھ کو صرف ایک ایک سطح دکھائی دیتی ہے اور یہ دونوں سطحیں ایک ہی نہیں، بلکہ الگ ہوتی ہیں۔ ان سطحوں پر ایک ہی مجسم شے کا نقشہ بنا ہوتا ہے، لیکن ایک سطح اس شے کو اس طرح پیش کرتی ہے، کہ یہ ایک نقطہ نظر سے بائیں جانب دکھائی دیتا ہے، اور دوسرا دھنی جانب اس مجسم شے پر جب دونوں آنکھوں کو جا کر

دیکھا جاتا ہے، تو ایک شکل اس کو اس طرح پیش کرتی ہے، کہ یہ دھنی آنکھ سے دکھائی دیتی ہے اور دوسری اس طرح کہ یہ بایں آنکھ سے نظر آتی ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دو سطحی نقوشوں کا نہیں بلکہ ایک مجسم شے کا احضار ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے، کہ جب دونوں آنکھیں فرداً فرداً دونوں نقوشوں کے ایک دوسرے سے مطابق حصوں پر جمائی جاتی ہیں، تو ساحت نظر کے دوسرے حصے شبکیہ پر اسی طرح جداگانہ ارتسامات پیدا کرتے ہیں، جس طرح کہ واقعی شے کے ایک ہی نقطہ پر دیکھنے میں کرتے۔ واقعی شے میں اس نقطہ کے آگے یا پیچھے جس قدر زیادہ دور یہ واقع ہوتے ہیں، اسی قدر ان کے پیدا کردہ ارتسامات زیادہ جداگانہ یا الگ الگ ہوتے ہیں، اور یہی بات سطح نما کے ذریعہ سے دیکھنے میں بھی ہوتی ہے۔

سطح نما میں مجسمیت کا اثر اسی وقت سب سے زیادہ ہوتا ہے، جب کہ آنکھیں آزادی کے ساتھ ایک نقطہ سے دوسرے کی طرف حرکت کر رہی ہوں، لیکن اس صورت میں بھی یقیناً موجود ہوتا ہے، جب کہ وہ روشنی جس سے کہ دونوں تصویریں یا نقشے دکھائی دیتے ہیں اتنی عارضی ہوتی ہے، کہ آنکھوں کو حرکت کا وقت ہی نہیں ملتا۔ دہری تمثالات کا جس قدر کم امتیاز ہوتا ہے، اسی قدر مجسمیت زیادہ واضح و نمایاں ہوتی ہے۔ چنانچہ پرانے اور مشاق اختیار کرنے والے، جو دہری تمثالات پر متوجہ رہا کرتے ہیں، وہ بالآخر سطح نما کے اثر کو قبول کرنے کے ناقابل ہو جاتے ہیں۔ ان کو صرف ایک برابر سطح دکھائی دیتی ہے۔ اور جو کچھ ہم نے بیان کیا، یہ ایک نظریہ کی رو سے، مجسم شکلوں کے دو چشمی ادراک کی مکمل توجیہ خیال کی جاتی ہے۔ بصری ادراک کی پوری ترقی یافتہ صورت کو جب سطح نما کے دو سلائڈ ایسی آئی یا عارضی روشنی میں دکھائی دیتے ہیں، جو آنکھوں کو حرکت کا موقع ہی نہیں دیتی، تو اس صورت میں یہ سمجھ میں نہیں آتا، کہ کوئی اور شے عامل ہو سکتی ہے لیکن ایسی حالت میں جب آنکھوں کی حرکت کا موقع نہیں ہوتا تو سطح نما کا اثر نسبتاً معدلاً اور ناقص ہوتا ہے۔ یہ امر بھی ذہن نشین رہنا چاہئے، کہ جب معمولی طور پر دیکھنے میں، ہم ساحت نظر کے کسی ایک نقطہ پر اپنی نظر جاتے ہیں، اور اس سے پیچھے یا آگے کی چیزوں پر توجہ کرتے ہیں تو اس نقطہ سے ان چیزوں کا جو فاصلہ ہوتا ہے، اس کا ادراک ہونے کے بجائے، ہم کو دہری تمثالوں کا ادراک ہوتا ہے۔ ان باتوں سے معلوم ہوتا ہے، کہ آنکھوں کی حرکت کا فعل عمل بعد ثالث کے ادراک کی ایک اہم شرط ہے۔

اس سے بھی زیادہ قوی وجہ اس شرط کو داخل کرنے کی یہ ہے کہ مکانی ادراک جس طرح ترقی کرتا ہے، اس میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے ایسی مکان کا ادراک فعلی و انفعالی لمس کے اشتراک عمل سے ترقی کرتا ہے۔ بچے اور ایسے اشخاص جو اوائل طفلی سے اندھے تھے اور بعد کو آنکھیں قبح کرانے کے بعد دیکھنے لگے، ان کے متعلق ہم کو جو کچھ معلوم ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے، کہ بصر پر بھی وہی صادق آتا ہے، جو لمس پر۔ ایک پیدائشی موتیابند کے مریض لڑکے کی آنکھیں کھولی گئیں، تو یہ انفعالی بصارت کے ذریعہ سے دو چیزوں تک کو نہیں گن سکتا تھا، حالانکہ لمس کے ذریعہ سے وہ اچھی طرح گنا سیکھ چکا تھا۔ اس کے سامنے دو چیزیں رکھی گئیں، اور کہا گیا، کہ صرف آنکھوں سے دیکھ کر بتاؤ کہ یہ کتنی ہیں، تو وہ ان دونوں پر الگ الگ باری باری سے نظر جا کر بتا سکا کہ دو ہیں۔ شروع میں اس کے لئے انگلی سے یکے بعد دیگرے ان کی طرف اشارہ کرنا ضروری تھا۔ بغیر چھوئے ہوئے صرف اشارہ کافی تھا۔ بعد کو وہ باری باری سے ہر ایک پر صرف نظر جا کر بتا دیتا تھا، کہ کل کتنی چیزیں ہیں۔ ابتدا میں وہ یہ کام آنکھوں کی حرکت سے نہیں لیتا تھا، بلکہ سر کو ایک طرف سے دوسری طرف جنبش دیتا تھا، اور یہ بہت بعد میں جا کر ہوا، کہ وہ ایک نظر میں چند چیزوں کو گن سکتا تھا۔ اس قسم کی تمام صورتوں میں بعد ثالث کا ادراک نہایت ہی آہستہ اور دیر میں ترقی کرتا ہے۔ شروع میں مریض صرف اپنے لمسی تجربہ کی تمثیل سے رہنمائی کرتا ہے۔

لہذا ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ بعد ثالث کے ادراک کی ترقی کے لئے فعلی و انفعالی بصر دونوں کی ضرورت ہے۔ اصولاً بعد ثالث کا ادراک اُسی طرح ترقی کرتا ہے، جس طرح کہ عام ادراک مکانی ترقی کرتا ہے۔ جب ساحت نظر کے کسی نقطہ پر ہم اپنی آنکھوں کو جماتے ہیں، تو اس ساحت کے جو حصے اس نقطہ کے آگے یا پیچھے واقع ہوتے ہیں، ان کا ادراک علیحدہ یا متفرق شبکی ارتسامات سے ہوتا ہے۔ اگر یہ علیحدگی یا افتراق دھری تشاللات کا باعث نہیں ہوتا، یا جس حد تک نہیں ہوتا، اس حد تک بصری حس میں اس سے ایک خاص تغیر واقع ہوتا ہے، جو افتراق کی نوعیت و مراتب کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ چنانچہ کسی شے کو اگر تم دونوں آنکھیں جا کر دیکھ رہے ہو، تو دوسری چیزوں کا اس سے جو فاصلہ ہوتا ہے، اس کے اختلاف کے مطابق شبکیہ کی انفعالی حیثیت میں بھی اختلافات پائے جاتے ہیں۔ اس طرح ترکیبی یا انفعالی حیثیت میں بعد ثالث کے ادراک کا جو مواد ہوتا ہے، وہ ہم نے معلوم کر لیا۔

لیکن اس ترکیبی و انفعالی تجربہ سے، مکانی ترتیب دجس میں کہ اسکے اجزا یا حصص ایسی او ضلع اختیار کر لیتے ہیں، جن کا اتصال یا انفصال فاصلوں سے ہوتا ہے، صرف اُس صورت میں حاصل ہو سکتی ہے، جب کہ اس کے ساتھ ساتھ فعلی بصارت کا عمل بھی شریک ہو۔ یہ عمل دونوں آنکھوں کے انعطاف کی کمی زیادتی پر مشتمل ہوتا ہے۔ جب آنکھیں اندر کی جانب اس طرح پھرتی ہیں، کہ خطوط البصر میں ایک دوسرے کی طرف میدان یا انعطاف پایا جاتا ہے، تو جو چیزیں اس نقطہ کی نسبت، چپڑ کہ آنکھیں جمی ہوتی ہیں، قریب تر ہوتی ہیں، وہ اپنے مطابق نقطوں پر ارتسامات پیدا کرتی ہیں۔ یہی اثر انعطاف کی کمی، ان چیزوں کے لئے رکھتی ہے، جو اس نقطہ کے بعد واقع ہوتی ہیں۔ یہ عمل بیداری کے ہر لمحہ میں جاری رہتا ہے۔ اور ماحول کے ساتھ عملی تطابق کے لئے اس کی برابر ضرورت رہتی ہے،

لہذا فعلی یا تحلیلی اور انفعالی یا ترکیبی بصر کے اس مشترک عمل سے لازماً ایک ایسا مجموعی رجحان قائم ہو جاتا ہے جو ان میں سے ہر ایک سے بھیج ہو جاتا ہے۔ اس طرح فعلی و انفعالی بصر میں سے ہر ایک کو جو مکانی معنی حاصل ہوتے ہیں، وہ ایک دوسری الگ رہ کر یہ نہیں حاصل کر سکتی تھیں۔ جو مخصوص کیفی اختلافات، شبکی ارتسامات کے تغیر پر افتراق پر مبنی ہوتے ہیں، وہی اُس اضافی فاصلہ کے اور اکات بن جاتے ہیں، جو کوئی شے اُس نقطہ سے رکھتی ہے، جس پر کہ آنکھیں جمی ہوتی ہیں، اور دونوں آنکھوں کی مرکب حرکت شعور کے لئے وہ حرکت بن جاتی ہے، جس کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ فلاں قطعہ مکان کو ہم دیکھ رہے ہیں۔

غرض اس طریقہ سے ہم اُس اضافی فاصلہ کے اور اک کی توجیہ کر سکتے ہیں، جو کسی وقت ہمارے واضح ترین احضار بصری کی نسبت سے دوسری چیزیں رکھتی ہیں۔ لیکن یہ سوال اب بھی باقی رہ جاتا ہے، کہ خود اس واضح ترین نقطہ کے فاصلہ کا تعین کیسے ہوتا ہے؟ اس کا تعین اولاً تو تمام ان عوامل سے ہوتا ہے، جو ایک آنکھ سے تعلق رکھتے ہیں لیکن اس کے علاوہ جو شے اس واضح ترین نقطہ کی نسبت سے دیگر نقطوں کے فاصلوں کا تعین کرتی

۱۔ خط البصر سے مراد وہ خیالی خط مستقیم ہے، جو حفزہ چشم کو اس نقطہ سے ملاتا ہے، جس کی طرف آدمی کی نظر ہوتی ہے۔

ہے وہی لازماً ان نقطوں کی نسبت سے واضح ترین نقطہ کے فاصلہ کا تعین بھی کرے گی۔ اسی طرح تمام وہ چیزیں جو جسم اور آنکھ کے باہر واقع ہوں، اُس قطعی فاصلہ کے تعین میں معین ہوتی ہیں، جو واضح ترین نقطہ اور جسم میں پایا جاتا ہے۔

کم و بیش ایک شے اور بھی عمل کرتی ہے، جس سے میری مراد وہ حسیں ہیں۔ جو خود آنکھوں کے تغیر وضع سے پیدا ہوتی ہیں۔ آنکھوں میں مفصلی حسیں بالکل نہیں ہوتیں، کیونکہ ان کے عضلات کا مفصل پر عمل نہیں ہوتا، لیکن اس کمی کی تلافی کسی حد تک، ان لمسی تجربات سے ہو جاتی ہے، جو آنکھ اپنے حلقہ میں حرکت سے پیدا کرتی ہے، باقی صحیح عضلی حسیں غالباً اعانت کا کام دیتی ہیں۔ اس طرح العطاف کے مختلف مراتب کا آنکھوں کی مختلف لمسی و حرکی حسوں سے پتہ لگ جاتا ہے۔ حرکت کے اختلاف جہت و وسعت کے جاننے میں بھی ان سے مدد ملتی ہے۔ لیکن یہ نہ بھولنا چاہیے، کہ آنکھوں کی حرکات، (خواہ وہ العطافی ہوں یا غیر العطافی) بصری اور حرکی دونوں تجربات پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ان حرکات کے ساتھ شبکیہ کے ارتسامات کی جگہ بدلتی رہتی ہے۔ العطافی حرکات میں افتراتی یا نامطابق ارتسامات مطابق ہوتے جاتے ہیں اور مطابق نامطابق بنتے جاتے ہیں۔ پروفیسر ہیرنگ وغیرہ نے ثابت کیا ہے، کہ یہ خالص بصری عمل امتیاز کی نہایت دقیق قوت رکھتا ہے اور اسی لئے یہ آنکھوں کی وضع اور حرکت کے تجربہ میں، حدتہ چشم (ڈبیلہ) کی حرکی حسوں کی نسبت زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔

غرض دو چشمی علامات مقامی، گھٹنے بڑھنے والے العطاف کی حرکات کے ساتھ ملکر بصری احضارات اور لازماً خارجی اشیا کی جہت و ترتیب کا ادراک پیدا کرتی ہیں۔ لیکن کیا بغیر لمس کے یہ بذات خود اُس دوری و نزدیکی یا فاصلہ کو بتلا سکتی ہیں، جو ادراک کرنے والا اپنے چشم اور دوسری اشیا میں سمجھتا ہے؟

اس سوال کا جواب دینے کے لئے پہلے ہم کو نیچے اوپر، دامنے بائیں کے ادراک بصری کے متعلق جو نتیجہ حاصل ہو چکا ہے، اس کو پیش نظر رکھنا چاہئے۔ ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ امتیاز تحت و فوق وغیرہ کے مطابق خالص بصری امتیازات موجود ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ہم کو اس امر کا بھی قوی ثبوت مل چکا ہے، کہ خالص بصری جہات میں جو اختلاف ہوتا ہے، وہ نیچے اوپر اور دامنے بائیں کے تقابل کی حیثیت سے اسی حد تک محسوس ہوتا ہے، جس حد تک کہ تجربات لمس کا عمل بھی شریک و مبہم ہوتا ہے۔ لہذا یہ بالکل قرین قیاس ہے کہ یہی اصول نزدیک سے دور

اور دور سے نزدیک کی جہات پر بھی صادق آتا۔ اگر طبعیاتی اور عضویاتی اسباب اس قسم کے ہوتے، کہ جو چیزیں لمس کے لئے نسبتاً دور ہوتی ہیں، ان کی واضح رویت کے لئے گھٹنے والے انعطاف کے بجائے بڑھنے والے انعطاف کی حرکات درکار ہوتیں، اور جو چیزیں لمس کے لئے نسبتاً قریب ہیں، ان کی واضح رویت کے لئے بڑھنے والے انعطاف کے بجائے گھٹنے والے انعطاف کی حرکات درکار ہوتیں، تو جو بھری جہت اب نزدیک سے دور محسوس ہوتی ہے، وہ دور سے نزدیک محسوس ہوتی وکنہ الکر بالعکس۔

اسی نتیجہ کی تائید ان واقعات سے، جن سے ثابت ہوتا ہے، کہ دو چشمی تجربہ بھی بالآخر لمسی تجربات اور اس بصارت پر موقوف ہوتا ہے، جو لمس کے زیر اثر رہی ہے، جہاں مجسم شکل کے ادراک کی خاص دو چشمی شرط کے مطابق ہم کو انسانی چہرہ کا ابھارا لٹا دکھائی دینا چاہئے، وہاں ایسا نہیں ہوتا۔ جس طرح معمولاً انسانی چہرہ نظر آتا ہے، وہی علامات مقامی کے دو چشمی نظام کے باوجود قائم رہتا ہے، حالانکہ اگر ان علامات کا اثر پڑتا تو چہرے کے ابھرے ہوئے حصے پست نظر آتے اور پست ابھرے ہوئے معلوم ہوتے۔ اگر ہم یہ فرض کر لیں، کہ نزدیک سے دور اور دور سے نزدیک کی جہات کا دو چشمی ادراک، محض شبکی ارتسامات اور آنکھ کے ڈھیلاؤ کی حرکی حصوں پر موقوف ہوتا ہے، اور ان معنی پر اس کا انحصار نہیں ہوتا، جو دیگر بھری و بالآخر لمسی تجربات کے ساتھ امتلاف کی بنا پر حاصل ہوئے ہیں، تو پھر مذکورہ بالا واقعہ کی توجیہ نہایت مشکل ہو جاتی ہے۔

اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے، کہ نامطابق ارتسامات کا اس طرح دو چشمی امتزاج، کہ اس سے اکہری حس پیدا ہو، خود ہی بڑی حد تک ذہن کے امتلافی انتقال پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ صحیح نہیں، کہ امتزاج و عدم امتزاج کا انحصار صرف تشریح اسباب، یعنی اس پر ہوتا ہے، کہ شبکی ارتسامات میں کس درجہ نامطابقت ہے۔ کیونکہ جو ارتسامات مساوی طور پر نامطابق ہوتے ہیں، ان میں امتزاج و عدم امتزاج دونوں ممکن ہیں۔ جو شے گزشتہ تجربہ کی بنا پر انتقال ذہن کو اس جانب مائل کرتی ہے، کہ ہم ایک ہی چیز دیکھ رہے ہیں، وہ امتزاج میں محسوس ہوتی ہے، اور جس سے یہ میلان پیدا ہوتا ہے، کہ ہم دو چیزیں دیکھ رہے ہیں وہ امتزاج کو روکتی ہے۔ مزید برآں بعض احوال یا ایسے آدمی جن کی شبکی سطح کی شکل بیماری کی وجہ سے بدل جاتی ہے، ان کو جو چیزیں پہلے اکہری دکھائی دیتی تھیں، اب دہری نظر آنے لگی ہیں۔

اور پھر تبہ ریح وہ ان کو اکہرا دیکھنا سیکھ لیتا ہے۔ کیونکہ جب مسلسل تجربہ سے اس کو معلوم ہوتا ہے، کہ جن چیزوں کو وہ دیکھ رہا ہے وہ درحقیقت ایک ہیں، تو اپنی دہری مثالوں کو امتزاج کے ذریعہ اکہرے بصری احصار میں تبدیل کرنے کی عادت ڈال لیتا ہے۔ دو چشمی امتزاج کا انتقالی انتقال ذہن پر یہ انحصار اس وقت تک بشکل ہی قابل توجیہ ہو سکتا ہے جب تک ہم یہ زمانہ لیں، کہ مکانی علائق کا مخصوص دو چشمی ادراک مستقل بالذات نہیں ہوتا، بلکہ دیگر تجربات اور بالآخر لمس یا لمسی حرکات کے ساتھ مشروط و وابستہ ہوتا ہے۔

۷۔ ایک ہی شے کی اس مسئلہ کی زیادہ اہم و اصولی چیزوں کا ذکر مکانی علائق، اور حسی ظہور مختلف حسی صفات کا و خارجی حقیقت کے فرق کی بحث میں، اوپر آچکا ہے۔ ایک ہی شعلہ سرخ بھی نظر آتا ہے اور روشن بھی، ایسا کیوں ہوتا ہے؟ اس لئے باہمی تعلق۔ کہ لہری حس کا رنگ اور اس کی روشنی دونوں کی مقامی علامت

ایک ہی ہے۔ بعینہ ایک ہی سطح چھونے سے بوقت واحد، ہوا، خشک اور نمندگی کیوں محسوس ہوتی ہے اس لئے کہ ہم کو ان مختلف جلدی حسوں کے لئے مختلف امتدادات کا ادراک نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ کیوں ہوتا ہے، کہ ایک طرف ایک خاص رنگ کو اور دوسری طرف ایک خاص ہوا، اور ٹھنڈک کو ہم ایک ہی شے کی صفات قرار دیتے ہیں؟ جواب یہ ہے، کہ چونکہ ہم ان کو ایک ہی جگہ یا محل میں قائم سمجھتے ہیں۔ ہم ایسا اس لئے سمجھتے ہیں، کہ لمبوس و مرئی امتداد کے ایک ہونے کا سبق ہم کو بار بار مناسب تجربات سے حاصل ہو چکا ہے، اور ان کے فرق کو ہم خارجی حقیقت کا نہیں، بلکہ محض حسی ظہور کا فرق خیال کرتے ہیں۔ ایک خاص بو، آواز یا گرمی کو ہم اپنے سے دور ایک خاص جسم کی طرف کیوں منسوب کرتے ہیں؟ اس لئے کہ جیسا جیسا ہم اس جسم سے قریب ہوتے ہیں یہ جیسے بڑھتی جاتی ہیں، اور جیسا جیسا دور ہوتے ہیں گھٹتی جاتی ہیں، اور جب اتنا قریب ہو جاتے ہیں، کہ اسکو چھو سکیں، تو یہ حسی تجربات اپنی حد کو پہنچ جاتے ہیں۔

ان باتوں کے علاوہ ہم کو وہ تعلیلی عمل بھی ملحوظ رکھنا چاہئے، جو کسی مزاحمت پر غالب آتے وقت ہمارے اجسام اور بیرونی اشیاء میں ہوتا ہے، یا اسی طرح جو تعلیلی علائق خود ان اشیاء میں باہم پائے جاتے ہیں۔ جو تغیرات، بہ لحاظ اپنے مکانی علائق کے یا کسی اور طرح، ایک ساتھ چند صفات پر اثر کرتے ہیں، ان کو آدمی ایک ہی شے کی صفات

کا تغیر خیال کرتا ہے۔ کاغذ کے کسی ٹکڑے میں آگ لگ کر جب یہ جل جاتا ہے، تو یہ تغیر کاغذ کے متعلق ہماری تمام حسوں کے حسی ظہور کو بدل دیتا ہے۔ علیٰ ہذا یہ تغیر آئندہ کے مزید ممکن تغیرات میں بھی اسی قسم کا فرق پیدا کر دیتا ہے، مثلاً جلا ہوا کاغذ اب دوبارہ اس طرح نہیں جل سکتا جیسے کہ پہلے جلا تھا۔

اسی حسی ظہور کی تبدیلی کے علاوہ جو اعمال واقعی و حقیقی تغیر کو مستلزم ہوتے ہیں ان پر توجہ کرنے سے ہم کو صفات کی اُس اہم صنف کا علم حاصل ہوتا ہے، جن کو لاک نے فعلی و انفعالی قوی یا خواص سے تعبیر کیا ہے۔ اس سے مراد خاص خاص اجسام کے وہ احوال ہیں، جو ان میں دیگر اجسام کے ساتھ ایک خاص تعلق کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں، مثلاً موم کا خاصہ یہ ہے، کہ وہ آگ سے پگھل جاتا ہے، اور مٹی کا یہ ہے، کہ وہ سخت ہو جاتی ہے۔

(۵)

باب

ادراک زمان

انسان کا موجودہ ادراک شعور اسکی ذہنی ترقی کی نہایت ہی پیچیدہ پیداوار ہے۔ اس میں سب سے زیادہ اہم حتمہ مستقل یا آزاد تصورات کے سلسلوں کا ہوتا ہے۔ ان کے بغیر زمانی سلاسل کا کوئی تعین علم نہیں ہو سکتا۔ ہر زمانی سلسلہ اپنا اول و آخر رکھتا ہے جو درمیانی حوادث سے مربوط ہوتا ہے۔ اور ہر حادثہ اپنے حوادث باقبل و مابعد کے لحاظ سے ایک خاص جگہ رکھتا ہے۔ یہ تمام باتیں ایسی ہیں جو مستقل تصورات کے بغیر نہیں پائی جاسکتی تھیں۔ کیونکہ اس قسم کا زمانی شعور محض ادراک سے نہیں حاصل ہو سکتا لیکن ساتھ ہی وہ ابتدائی تجربات جن پر بالآخر ہمارا یہ ترقی یافتہ شعور مبنی ہوتا ہے ادراک ہی سے حاصل ہوتے ہیں۔

۳۔ مرور زمان کا براہ راست تجربہ جس طرح ادراک امتداد بالآخر امتدادیت کے ایک خاص بالذات و براہ راست حسی تجربہ پر موقوف ہوتا ہے، اُسی طرح ادراک زمان بھی بالذات تجربہ ہی کی ایک خاص نوعیت پر موقوف ہوتا ہے۔ لیکن یہ نوعیت

حسی انصاف کے بعض اقسام تک محدود نہیں ہوتی بلکہ اس کا تعلق تمام بالذات تجربات سے ہوتا

ہے۔ ہماری شعور زندگی میں تغیر و تبدل برابر جاری رہتا ہے۔ احضارات کی وضاحت گھٹتی جیتی ہے، توجہ کا مرکز بدلتا رہتا ہے، طلب اپنی اضافی کامیابی و ناکامی کے انقلابات سے ہمیشہ گزرتی رہتی ہے، جس کے ساتھ لذت و الم کے خاص خاص تاثرات پائے جاتے ہیں لیکن محض اس قسم کے تغیرات بجائے خود ادراک مکان کے مسئلہ کا حل نہیں ہیں۔ اصل بات یہ ہے، کہ یہ تغیرات ایک خاص طرح کے بالذات تجربہ کو مستلزم ہوتے ہیں، جس کو ہم تجربہ مرور سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ مثلاً جب ہم تاریکی میں ہوتے ہیں، اور دفعۃً بجلی کی روشنی کھول دی جاتی ہے، تو محض یہ نہیں ہوتا، کہ پہلے ہم کو تاریکی کی حس تھی، اور پھر فوراً روشنی محسوس ہونے لگی۔ بلکہ ساتھ ہی ہم کو ایک حس کے دوسری حس میں تبدیل ہونے یا مرور کرنے کا بھی ایک خاص طرح کا بالذات و براہ راست احساس ہوتا ہے۔ محض یہ تجربہ نہیں ہوتا، کہ پہلے تاریکی تھی، پھر روشنی ہو گئی، بلکہ تاریکی روشنی میں گزرتی یا منقلب ہوتی معلوم ہوتی ہے۔ یہی گزران یا مرور کا تجربہ اور ایک تغیر کی اصلی شرط ہے، خواہ یہ تغیر خود ہمارے احضارات میں ہو یا خارجی اشیاء میں ۲۔ کے بعد ب ہونے سے جو کچھ ہم سمجھتے ہیں، یہ سمجھنا ناممکن تھا، اگر ساتھ ہی ہم کو ۱ کے ب میں گزرنے کا مخصوص تجربہ بھی نہ ہوتا۔ کیونکہ اس صورت میں فہم تغیر کے لئے کوئی احضاری بنیاد ہی نہ ہوتی۔ ”زمانی تعاقب کا خیال اسی طرح زمانی مرور کے براہ راست تجربہ پر مبنی ہونا چاہئے، جس طرح کہ سرخ رنگ کا خیال اپنے مطابق حس پر مبنی ہوتا ہے۔ جس طرح رنگ کا تصور یا ادراک اندھے کے لئے ناممکن ہے، اسی طرح تغیر کا ادراک و تصور، ایسی مخلوق کو نہیں ہو سکتا جس میں مرور کی یہ خاص حس نہ موجود ہو ۱۔

مرور کا براہ راست تجربہ صرف اسی وقت تک ہوتا ہے، جبکہ ہم اس کا احساس کر رہے ہوں، لیکن کسی واقعہ کے خیال یا ادراک کا وقوف اس وقت کا پابند نہیں ہوتا۔ یہ لازماً ماضی و مستقبل کے ذہنی حوالہ کو مستلزم ہوتا ہے، جن کا براہ راست محض اس بنا پر تجربہ نہیں ہو سکتا، کہ یہ ماضی و مستقبل ہیں، اور حال کا شعور اسی ماضی و مستقبل کے تعلق یعنی ایک کے دوسرے میں مرور سے ہوتا ہے۔

۳۔ ماضی مستقبل اور حال | جس زمانہ کو ماضی یا مستقبل سمجھتے ہیں، وہ کسی نہ کسی حال کا ماضی یا مستقبل

ہوتا ہے۔ لہذا سوال یہ ہے کہ خود حال کا تعین کیسے ہوتا ہے؟ اس کا ممکن جواب صرف یہ ہے کہ اس کا تعین کسی نہ کسی خاص نوعیت کے براہ راست تجربہ سے ہوتا ہے، اور یہ نوعیت یا خصوصیت بس اس تجربہ کا بالذات و براہ راست ہونا ہی ہے، حال کو حال اسی حد تک کہا جاتا ہے جس حد تک کہ یہ اُن لذات و آلام، جذبات و خواہشات احسانات، تشاللات کا زمانہ ہوتا ہے، جن کا واقعاً و بالفعل تجربہ ہو رہا ہے۔ باقی جس شے کا واقعاً و بالفعل تجربہ نہیں ہو رہا ہے یا جس کو اس واقعی تجربہ کی سمیت نہیں حاصل ہے۔ وہ ماضی یا مستقبل سے متعلق سمجھی جاتی ہے۔

لیکن یہ بیان ذرا ترسیم طلب ہے۔ کیونکہ اس کی بنا پر حال سے مراد ماضی و مستقبل کے مابین کا صرف ایک آنی مرور یا وہ لمحہ ہو سکتا ہے، جو ان دونوں کو ملاتا ہے، اور جس کو پروفیسر جیمس نے ”چاقو کی دھار“ کہا ہے۔ حالانکہ معمولاً ہم جس کو زمانہ حال کہتے ہیں، اس میں کچھ نہ کچھ ماضی قریب اور شاید مستقبل قریب کا بھی جزو داخل ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانی اجزائیں باہم امتیاز کے لئے ہماری قوت بہت ہی محدود و ناقص ہے۔ اور اگر یہ امتیاز ممکن ہو بھی تو ہم کو اس کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اسی لئے حال کا جو لمحہ ہوتا ہے، اس کو ہم اس طرح نہیں الگ کرتے، کہ اپنے ماقبل و مابعد کے لمحات سے بالکل منفصل طور پر یہ قابل امتیاز ہو۔ چنانچہ جب ہم زمانہ حال کا ذکر کرتے ہیں، تو اس سے مراد بس ظاہری یا نمودی زمانہ حال ہوتا ہے، مختصر یہ کہ جس زمانہ کو عملاً حال کہا جاتا ہے، وہ چاقو کی دھار نہیں بلکہ زمین کی لپٹ ہوتا ہے۔ یعنی یہ خاصا دید یا پھیلا ہوا ہوتا ہے، اور اس سے ہم زمانہ کی دو جہات (ماضی و مستقبل) کا اندازہ کرتے ہیں۔ ہمارے زمانی ادراک کی اکائی یا وحدت ترکیبی ایک ایسی مدت یا ایک ایسا نقطہ ہوتا ہے، جس سے آگے اور پیچھے دونوں طرف دکھائی دیتا ہے، زمانہ حال اپنے مختلف حالات کے مطابق کم و بیش کچھ نہ کچھ ماضی قریب کو ضرور مشتمل ہوتا ہے، ظاہری نمودی حال کی سب سے چھوٹی مدت غالباً ان اختبارات میں ہوتی ہے، جن کا پہلے ذکر آچکا ہے، اور جن میں معمول سے نہایت چھوٹے چھوٹے وقفوں کا اندازہ کرایا جاتا ہے۔ ادراک کی سطح پر یہ مدت زیادہ طویل اس وقت

معلوم ہوتی ہے، جب طلب میں فراغت یا تاخیر ہوتی ہے، اور زیادہ قصیر اس صورت میں ہوتی ہے، جب کہ عمل طلب اپنے مطلوب کی جانب آسانی و کامیابی کے ساتھ بڑھتا جاتا ہے جس بھوک کے کتے یا بچہ کو کھانا نہیں ملتا، اس کے لئے یہ مدت نہایت طویل ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے جب کتا یا بچہ تکمیل رہا ہو تو اس کو یہ نہایت قصیر معلوم ہوتی ہے۔

اور اکی سطح پر ماضی، حال اور استقبال کا امتیاز کو نہایت ہی ابتدائی ہوتا ہے۔ تاہم وہ ابھی نہیں، اور اب نہیں، اسی طرح اس سطح پر بھی موجود ہوتا ہے ابھی نہیں، کا شعور توجہ کی انتظامی حالتیں ہوتا ہے جبکہ کسی ہونے والی شے کے لئے تیاری کی جاتی ہے۔ یہ شعور اس وقت زیادہ قوی ہو جاتا ہے جب طلب میں تاخیر یا فراغت واقع ہوتی ہے مثلاً جب کتا بھوک کے انتظار میں دسترخوان پر کھڑا ہے، اور اس کو ہڈی نہیں ملتی۔ ایسی حالت میں بھی نہیں ہوتا کہ حال کی مدت دراز ہو جاتی ہے، بلکہ حال و استقبال کا تقابل بھی بڑھ جاتا ہے۔ ”بس“ یا ”اب نہیں“ کا شعور سب سے زیادہ واضح و نمایاں اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ طلب میں دفعۃً مایوسی یا ناکامی کا سامنا ہوتا ہے۔ مثلاً مشہور حکایت کا وہ کتا جو پانی میں ہڈی کا عکس دیکھ کر اس کو پکڑنے کی فکر میں اپنی واقعی ہڈی کھو بیٹھا تھا، اس کو اس اچانک مایوسی و ناکامی کا یہ تحریر نہایت نمایاں طور پر ہوا ہو گا۔

تصور کی انتظامی کی سطح پر ”ابھی نہیں“ اور ”اب نہیں“ کے تجربات بہت زیادہ متعین و واضح ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ جو تصورات سلاسل تصوری کے اجزائے ترکیبی کے طور پر نہیں، بلکہ محض عمل اور اک تتمہ یا ضمیمہ کے طور پر رہنا ہوتے ہیں، ان تک میں یہ شعور زیادہ واضح و متعین ہوتا ہے۔ مثلاً ایک بھوکا بچہ جو دیکھ رہا ہے، کہ اس کے لئے کھانے کا سامان ہو رہا ہے، وہ اپنے کو کھانا کھاتا ہوا تصور کر سکتا ہے، اس سے جو ایک تصوری تشفی حاصل ہوتی ہے، وہ موجودہ بھوک کی واقعی کھرچن سے نہایت نمایاں فرق و تقابل رکھتی ہے، اور اس حالت میں ”ابھی نہیں“ کا شعور بہت ہی متعین صورت اختیار کر لیتا ہے۔ پروفیسر سٹے جس نے یہ مثال دی ہے، اسی نے ”اب نہیں“ کے شعور کی اس طرح تشریح کی ہے، کہ ”ایک بچہ کسی دھچپ شے مثلاً آفتاب کی کرنوں کو اپنے کمرہ کی دیوار پر کھیلتا دیکھ رہا ہے۔ اب فرض کرو، کہ اچانک ابر آ جاتا ہے، جس سے کرنوں کا یہ دھچپ رقص ختم ہو جاتا ہے۔ اور سنہری دیوار کی جگہ پھر وہی پہلی سی معمولی دیوار سامنے رہ جاتی ہے، جس کو یہ دن رات دیکھتا رہا ہے۔۔۔۔۔ لیکن کرنوں کی تصوری مثال ابھی سکے

ذہن میں باقی ہے، جو اپنی دلچسپی کی بنا پر اس کی توجہ کو جلب کر رہی ہے، ساتھ ہی دوسری طرف واقعی حال یہ ہے، کہ ان کرفوں سے خالی دیوار آنکھوں کے سامنے ہے۔ ایسی صورتوں میں چونکہ حال کا واقعی تجربہ اور جو شے ”اب نہیں“ رہی ہے اس کا استحضاری تجربہ دونوں ایک ساتھ ہوتے ہیں، لہذا ان کے فرق یا تقابل کا نہایت خوبی سے شعور ہوتا ہے، اور یہ صورتیں قدرۃً اس شعور کی ترقی میں سب سے زیادہ معین ہوتی ہیں۔

الغرض زمانی ادراک عموماً عمل توجہ کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ ماضیت کا ابتدائی تجربہ توجہ کے اس مجموعی اثر میں شامل ہوتا ہے، جو خود اپنے عمل پر اس کے مبذول ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ اور مستقبلیت کا ابتدائی تجربہ اگر ہم ایسا کہہ سکیں، توجہ کی انتظاری حالت میں شامل ہوتا ہے۔ باقی حال کی تخصیص اُن واقعی حصوں سے ہوتی ہے، جو بہ وقت حس توجہ کی رہنمائی و تحدید کا کام دیتی ہیں۔

۴۔ انقضاء زمانی کا ادراک اس سے مراد کسی عمل یا حالت کے ختم یا منقض ہونے کے بعد کا یہ ادراک ہوتا ہے کہ اس میں کم و بیش کچھ مدت لگی ہے۔ اس بارے میں جو اختیارات کئے گئے ہیں اُن سے دلچسپ نتائج نکلتے ہیں۔ ان اختیارات کے لئے زیادہ نزدیک طریقے استعمال کئے جاتے ہیں۔ ”یا تو اعتبار کرنے والا زمانہ کا ایک وقفہ پیش کرتا ہے، اور معمول کو تا بہ امکان صحت کے ساتھ اس کا اعادہ کرنا پڑتا ہے، یا پھر معمول کے سامنے دو وقفے پیش کئے جاتے ہیں، اور پوچھا جاتا ہے کہ ان میں ایک دوسرے سے بڑا، چھوٹا یا برابر کیا ہے؟“ ہر وقفہ جو پیش کیا جاتا ہے، وہ مناسب مہیجانات مثلاً بجلی کے شراروں یا آبی ولحی آوازوں سے محدود ہوتا ہے۔ ”ان دو طریقوں میں سے جو بھی ہم اختیار کریں ایک نتیجہ... بہر صورت نہایت صاف طور پر نکلتا ہے وہ یہ کہ چھوٹے وقفے نسبت بڑے اور بڑے نسبت چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔ ان کے مابین کا وقفہ جو ایک ثانیہ کا سائے یا اسٹک لاکھواں حصہ ہوتا ہے، اس کی چھٹائی برائی کا کچھ تپہ نہیں چلتا، باقی جو وقفے اس سے چھوٹے ہوتے ہیں، وہ نسبت بڑے محسوس ہوتے ہیں اور جو بڑے ہوتے ہیں وہ نسبت چھوٹے سمجھے جاتے ہیں“ ایک اور نتیجہ ان اختیارات سے یہ نکلتا ہے کہ مشغول و وقفے

یہ نسبت خالی وقفوں کے بڑے معلوم ہوتے ہیں۔ جو وقفہ دو آوازوں سے محدود ہوتا ہے۔ اگر اس کا موازنہ ایک ایسے مساوی وقفہ سے کرو، جو صرف محدود ہونے کے بجائے تمام تر آوازوں سے پُر یا مشغول ہو، تو یہ مشغول وقفہ بہ نسبت خالی وقفہ کے بڑا معلوم ہوتا ہے، اور اندازہ کی یہ غلطی ایک خاص حد تک ان آوازوں کی تعداد کے ساتھ بڑھتی جاتی ہے، جن سے کہ یہ وقفہ مشغول پُر ہوتا ہے۔“

مختلف مدارج مدت کے اس براہ راست وبالذات علم کی سب سے اصلی شرط غالباً عمل توجہ اور اس کے لوازم و شرائط ہیں۔ جہاں اور جس حد تک کہ توجہ مسلسل ہوتی ہے، اسی حد تک غازیئت کے مجموعی اثر کی بنا پر متوالی تجربات میں تغیر ہو جاتا ہے۔ جتنا وقت عمل میں لگتا ہے، اس کے اعتبار سے اس مجموعی اثر کی نوعیت بدلتی رہتی ہے۔ اس طرح ہم اس امر کی توجیہ کر سکتے ہیں، کہ حیوان یا انسان جب کسی کام کی تیاری کرتا ہے، تو وہ اس کے لئے مناسب یا ٹھیک وقت تک کیسے انتظار کرتا ہے، حالانکہ اس ٹھیک وقت کا اندازہ کرنے کے لئے اُس کے پاس بجز انقضاء زمان کے اور کوئی ذریعہ نہیں ہوتا۔ انقضاء زمان کا اندازہ درحقیقت عمل توجہ کے مجموعی اثر ہی سے ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم کوئی آواز سن رہے ہوں، تو ایک منٹ بعد ہم کو جو تجربہ ہوتا ہے وہ دو منٹ بعد کے تجربہ سے مختلف ہوتا ہے، گو اس آواز کی نفس کیفیت میں کوئی فرق نہ واقع ہوا ہو۔ یہ تجربہ بالکل ایک خاص قسم کا ہوتا ہے، جو اس امر پر قطعاً نہیں مبنی ہوتا، کہ صوتی حس کے یکے بعد دیگرے وقوع پذیر ہونے والے اجزاء ہمارے سامنے ایک طرح کے زمانی خط یا زمانی قطار میں پھیلے ہوئے ہیں۔

یہی توجیہ اُس پر بھی صادق آتی ہے، جسکو خالی وقت کہا جاتا ہے۔ موسیقی میں مختلف سروں کا امتیاز و انفصال زمانی وقفوں ہی سے ہوتا ہے۔ اور ساتھ دینے کے معنی انہی وقفوں کا ٹھیک اندازہ کرنے کے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بتانا مشکل ہے، کہ نفس انتظار کی توجہ کے علاوہ اور کس شے سے ہم ان کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ ظاہر ہے، کہ کسی سلسلہ واقعات کے تصوری اعادہ سے تو یہ اندازہ ہوتا نہیں۔ خالی وقت محض اضافی یا اعتباری طور پر خالی ہوتا ہے، جس چیز سے یہ خالی ہوتا ہے، وہ صرف وہ خاص قسم کا تجربہ ہے جو اس کی

ابتداء و انتہا کو بتلاتا ہے۔ ورنہ دیگر قسم کے تجربات خصوصاً حرکی و عصبی برابر جاری رہتے ہیں۔
 انقضاء زمان کا براہ راست اندازہ سب سے زیادہ صحیح طور پر چھوٹے وقفوں
 میں ہوتا ہے۔ جیسے جیسے یہ وقفے بڑے ہوتے جاتے ہیں، اندازہ کی صحت گھٹتی جاتی ہے
 اگر ہم ٹپتے جائیں اور راستہ میں کسی وقت دل میں یہ سوال پیدا ہو، کہ کتنی دیر سے ٹپ رہے ہیں
 تو کسی خاص طریقہ سے حساب لگائے بغیر ہم فوراً یہ بتلا سکتے ہیں، کہ تقریباً آدھا گھنٹہ یا
 ایک گھنٹہ گزرا ہے۔ نسبتاً ان طویل اوقات میں گونچلیوں کا دائرہ بہت وسیع ہے تاہم
 ان کے اندازہ کے لئے بھی ایک قوت ہمارے اندر ضرور موجود معلوم ہوتی ہے۔ مشق
 کے بغیر اس قسم کا اختیار کرنا کچھ ٹھیک نہیں ہوتا۔ ایک شخص انقضاء وقت کا اندازہ خاصی
 صحت کے ساتھ کر سکتا ہے، لیکن پھر بھی ممکن ہے، کہ اس کے ذہنی اندازہ اور گھڑی
 کے وقت میں جو نسبت ہے، اُس کے معلوم کرنیکی اسکو مشق نہ ہو مشق کے بعد آدمی گھنٹے دو گھنٹے
 یا آدھ گھنٹے کے انقضاء کا خاصی قابل لحاظ صحت کے ساتھ اندازہ کر سکتا ہے۔

اس براہ راست اندازہ میں توجہ کا دخل اس واقعہ سے معلوم ہو جاتا ہے، کہ جو چیزیں
 توجہ پر اثر کرتی ہیں، اُن سے یہ اندازہ بھی متاثر ہوتا ہے۔ جب ایک ہی طرح کے تجربات دیکھتی
 سے ہم تھک جاتے ہیں، یا جب بہت زیادہ تنوع و نیسہ لگی ہمارے ذہن کو پریشان کر دیتی
 ہے، تو وقت بہت طویل معلوم ہونے لگتا ہے۔ اور ہم کہنے لگتے ہیں کہ یہ کائے نہیں کٹتا۔
 اسی طرح جب کسی شے پر نہایت شدت و ناگواری کے ساتھ ہم کو متوجہ ہونا پڑتا ہے، جیسا کہ مثلاً
 کسی سخت خطرہ کی حالت میں ہوتا ہے، تو منٹ گھنٹے محسوس ہونے لگتے ہیں۔ بخلاف اسکے
 جب ہم آہستہ آہستہ ایک شے کے بعد دوسری شے پر توجہ کرتے ہیں، اور ان میں سے
 ہر شے ہماری توجہ کے لئے خوشگوار ہوتی ہے، تو وقت نہایت تیزی سے گزر جاتا ہے۔ اکثر
 دلچسپ گفتگو یا گپ کے بعد اگر ہم گھڑی کی طرف نگاہ اٹھا کر دیکھتے ہیں، تو تعجب ہوتا ہے کہ
 آمین اتنا وقت ختم ہو گیا۔ یہ تقابل انقضاء وقت کے صرف اُس براہ راست اندازہ ہی کی

لہ جن شرائط پر اس اندازے کا انحصار ہوتا ہے، اُن کو قطعی طور پر معلوم کرنے کے لئے بہت سے اختیارات
 کئے گئے ہیں لیکن اُن سے جو نتائج حاصل ہوتے ہیں، وہ ایسے مبہم و متضاد ہیں، کہ طلبہ کے ذہن کو ان سے
 پرانہ کرنا مناسب نہیں۔

صورت میں پیدا ہوتا ہے، جو گزشتہ عمل کے مجموعی اثر پر مبنی ہوتا ہے۔ جب ہم کسی زمانہ کا تصور
 اعادہ کرتے ہیں اور اس کا اندازہ اُن واقعات کی تعداد و تنوع سے کرنا چاہتے ہیں، جو
 اس میں واقع ہوئے تھے، تو جو زمانہ لطف سے گزرا تھا، وہ نسبتاً طویل معلوم ہوتا ہے۔
 اور جو بے لطفی و بد مزگی سے گزرا تھا، وہ کم معلوم ہوتا ہے۔ جو ایام (جبکہ وہ واقعا گزر رہے
 تھے) کسی طرح ختم ہونے میں نہیں آتے تھے، وہ نصوری اعادہ میں گویا سکڑے جاتے ہیں،
 بخلاف اسکے جو ایام بجائے خود ایسے معلوم ہوتے تھے، کہ بہت جلد ختم ہوئے جارہے
 ہیں، ان پر جب ہم سلسلہ تصورات کی صورت میں دوبارہ نظر کرتے ہیں، تو گویا وہ کچھ
 پھیل سے جاتے ہیں۔

کتاب چہارم

عمل تصور و عقل

(۱)

باب

تصورات اور مثالیں

(۵)

۱۔ تمہید | عقل ادراک کے بعد اب عقل تصور پر بحث کی جاتی ہے۔ یعنی یہاں تک اس ذہنی فعلیت سے بحث تھی جس کا تعلق خارجی اشیاء سے ہوتا ہے اور جو براہ راست حرکت جسم سے وابستہ ہوتی ہے، لیکن آگے ان افعال ذہن سے بحث ہوگی جن کا عمل خارجی تہجائے سے بے نیاز ہوتا ہے، اور جو براہ راست دماغ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اب تک ہم نے آزاد یا مستقل بالذات تصورات پر اسی حد تک بحث کی ہے جس حد تک کہ اصولاً ادراک کی نوعیت کے اعمال میں بطور تمہیدی ضرورت پڑتی ہے۔ آئندہ ہم کو ان اعمال پر غور کرنا ہے جن کی تکمیل ایسے مستقل تصورات سے ہوتی ہے جو اپنے عمل میں واقعی ادراک سے مستغنی ہوتے ہیں۔ لیکن متعین و واضح تصورات علی العموم اپنے مقابل کی واضح یا ممتاز مثالیں سے اسی طرح وابستہ ہوتے ہیں جس طرح کہ ادراکات واقعی

حسوں کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ لہذا اس اعلیٰ ذہنی فعلیت (یعنی تصویری عمل - م) کی مخصوص ماہیت و وظیفہ کو بیان کرنے سے پہلے کسی قدر احتیاط کے ساتھ ذہنی تمثال کے نوعی خصائص کو جانچ لینا ضروری ہے یعنی کسی شے کا مجرد تمثال اس کے واقعی ادراک سے کن وجود کی بنا پر اختلاف رکھتا ہے؟

اس بات کو صاف طور پر سمجھ لینا چاہئے کہ جن بصری تجربات کو در بعدی تمثالات کہا جاتا ہے، وہ خواہ ایجابی ہوں یا سلبی دونوں، دراصل ”بعدی حس“ ہوتے ہیں کیونکہ یہ خارجی ہیچ کے ختم ہو جانے کے بعد، اسی کے بقیہ میجان پر مبنی ہوتے ہیں، اور اسی لئے انکو تمثالات نہیں سمجھا جاسکتا۔ انکو حافظہ کی ابتدائی تمثال سے بہ آسانی ممتاز کیا جاسکتا ہے یہ تمثال کسی شے کا ایک خاص قسم کا واضح و متعین تصویری احضار ہوتی ہے جس کو ہم اس شے کے فوری ادراک کے بعد توجہ کی مناسب کوشش سے قائم رکھ سکتے ہیں یا جس کا فوراً ہی بعد از ادراک اعادہ کر سکتے ہیں، بخلاف اس کے جس چیز کو تمثال بعدی کہا جاتا ہے وہ توجہ کی کسی کوشش پر نہیں موقوف ہوتی، بلکہ ہیچ خارجی کے بقیہ اثر پر مبنی ہوتی ہے۔ یہ بڑی حد تک نہایت سرعت کے ساتھ ایجابی سے سلبی نوعیت میں تبدیل ہو جاتی، اور ایسی تبدیلیات کو قبول کر لیتی ہے، جن کا اثر حافظہ کی ابتدائی تمثال پر نہیں ہوتا۔ علاوہ بریں ایک اور بین و اہم فرق بھی ان دونوں میں پایا جاتا ہے، وہ یہ کہ اشیائے مدرکہ کی مکانی ترتیب کچھ بھی ہو، لیکن ان کے مقابل کی ”بعدی تمثالات“ ہمیشہ ایک سطح پھیلاؤ کی صورت رکھتی ہیں۔ بخلاف اس کے حافظہ کی ابتدائی تمثال اور عام طور سے دیگر تصویری تمثالات میں اصل ادراک کی مرئی ہمیت و جسامت کا اعادہ ہوتا ہے۔

۲۔ تمثال تصور کا باہمی جسطح ادراک بغیر حس کے نہیں پایا جاتا، اسی طرح تصور بغیر تمثال کے فرق و تعلق نہیں پایا جاسکتا۔ پھر بھی تمثال بعینہ تصور نہیں ہوتی، جیسا کہ حس بعینہ

ادراک نہیں ہے۔ تمثال تعمیر تصور کا صرف ایک جز ہے، باقی دوسرا اور زیادہ اہم جز وہ معنی ہیں، جن کی تمثال حاصل ہوتی ہے۔ فرض کرو کہ میں نواب و ملنگ کی خیال کروں، تو جو تمثال میرے شعور کے سامنے ہوگی ممکن ہے کہ وہ عقاب کی سی ناک کا

اے نواب مذکور کی ناک عقاب کی چونچ کی سی تھی۔

محض ایک دھند لاٹا کہ ہو لیکن یہ خاکہ نواب ویٹنگٹن کا تصور نہیں ہے۔ کیونکہ نواب مذکور کے متعلق میرا تصور بہت سے پیچیدہ ذہنی اعمال کا ایک مجموعی نتیجہ ہے جس میں مثلاً پیپر کی کتاب جنگ جزیرہ نما، کا پڑھنا وغیرہ داخل ہے۔ اگر میں عقاب کی سی ناک رکھنے والے کسی اور شخص کا خیال کر رہا ہوتا، تو گو متثال وہی ہوتی، تاہم میری ذہنی حالت بالکل جداگانہ ہوتی جس سے معلوم ہوا کہ ایک ہی متثال قرینہ اور حالات کے اختلاف کے مطابق نہایت ہی مختلف معنی کی حامل ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ متثال کے معنی اپنے اس سلسلہ خیال کے لحاظ سے بدل جاتے ہیں، جس میں یہ واقع ہوتی ہے۔

بعض لوگ، خصوصاً جو تجریدی خیالات میں مشغول رہتے ہیں وہ سمجھتے ہیں کہ ان کے اندر ذہنی تمثال کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں ہوتا۔ بات یہ ہے کہ ایسے لوگ بصری تمثالات پیدا کر سکتے ہیں یا تقریباً قاصر ہوتے ہیں، ساتھ ہی ہو سکتا ہے عمومی و لمبی تجربات کے ذہنی اعادہ کی عام قوت متناہی ان میں نہایت ہی ادنیٰ درجہ کی ہوتی ہو۔ یہ لوگ اپنے سلسلہ تصورات میں جن تمثالات کے سہارے پر چلتے ہیں، وہ زیادہ تر یا تمام تر لفظی ہوتے ہیں۔ تمثال کے طور پر یہ لوگ ذہن میں جس شے کا اعادہ کرتے ہیں، وہ تلفظ کا حرکتی عمل یا الفاظ کی آواز یا دونوں چیزیں ہوتی ہیں۔ ایسی صورتوں میں شعور کے سامنے تمام تر صرف الفاظ اور ان کے معنی ہی ہوتے ہیں۔ خود اشیاء کے مشابہ تمثالات کا وجود نہیں ہوتا۔ لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ ان لوگوں کا عمل فکر غیر تمثالات کے واقع ہوتا ہے، کیونکہ نفسیاتی معنی میں لفظی تمثال بھی اسی طرح تمثال ہے جس طرح کہ کسی شے کی بصری تصویر۔

لیکن لفظی تمثال کی نسبت یہ یاد رکھنا چاہئے کہ وہ خصوصیت کے ساتھ جس قسم کے معنی پر دلالت کے لئے سموزوں ہوتی ہے، بصری تصویر یا اشیاء محسوسہ کے دیگر نقلی اعادات کی دلالت ان معنی پر نہایت ہی ناقص ہوتی ہے۔ لفظی فکر کے تمام اعلیٰ مراتب الفاظ ہی کی دستاویز ممکن ہوتے ہیں۔ کیونکہ عقل کے معنی جزئیات کے بجائے اس کل پر فکر کے ہیں جو ان جزئیات کو محیط و شکل ہوتی ہے۔ مثلاً اگر میں زندگی یا حیات کا خیال کروں، تو میرے خیال کا تعلق ایک ایسے عمومی و کلی نوعیت کے عمل سے ہوتا ہے، جو خاص خاص طرح کے بے شمار جزئی مظاہر کو مشتمل ہے۔ لفظ حیات ان کثیر مظاہر کے بجائے ہماری توجہ کو عمل زندگی کی مشترک و عمومی صورت پر مرکوز کر دیتا ہے۔ باقی جو ذہنی تصویر کسی زندہ شے کی نقل ہوتی ہے وہ اس

مشترک مفہوم کو ادا کرنے کے لئے لفظ حیات کے مقابلہ میں کم موزوں ہوتی ہے۔ چنانچہ جس ذہن کا محض اس قسم کی تصاویر یا دیگر تشاللات ہی پر دار و مدار ہو، وہ پہلے پہل حیات کا کلی تعقل کبھی نہیں قائم کر سکتا کیونکہ محاکاتی تشال زندگی کے کسی نہایت واضح و جزئی مظہر کی نمائندگی کے لئے موزوں ہوتی ہے نہ کہ ان جزئی مظاہر کے مقابلہ میں کلی مفہوم کے لئے۔

عمل تعقل کو عمل تصور ہی کی ایک زیادہ ترقی یافتہ صورت قرار دیا جاسکتا ہے جیسا کہ آگے چلکر معلوم ہو گا، کہ گویہ ترقی بہ درج واقع ہوتی ہے، تاہم تعقل کے جراثیم ادنیٰ درجہ کے سلاسل تصورات تک میں پائے جاتے ہیں۔ یہاں ہم کو جس چیز سے بحث ہے، وہ صرف یہ ہے کہ ترقی تعقل کی اعلیٰ صورتیں بھی تشال کو مستلزم ہوتی ہیں، گویہ تشال محض لفظی ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ اکثر ہوتا ہے یا اس کی نوعیت محض ریاضیاتی علامات کی سی ہو۔ اس باب میں آگے ہم کو ذہنی تشال کی عام ماہیت پر، اس لحاظ سے بحث کرنی ہے کہ وہ واقعی حسوں یا بہ الفاظ دیگر ارتسامات سے ممتاز و جدا گانہ شے ہیں۔

۳۔ فکر بے تشال | جس چیز کا ہم ادراک کرتے ہیں، وہ محض حس کبھی نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ ایک ایسی حس ہوتی ہے، جو بوقت تجربہ نفس اپنے وجود سے کچھ زیادہ معنی کھتی ہے۔ یہ معنی کچھ تو اصلی ہوتے ہیں اور کچھ اکتسابی۔ یہی حال تشاللات کا ہے۔ ایک اہم فرق کے علاوہ، حس کے اصلی معنی اس کے تشالی اعادہ میں بھی علیٰ حالہ قائم رہتے ہیں۔ وہ فرق یہ ہے کہ خارجی اشیا کا واقعی وجود براہ راست اور آخری طور پر صرف واقعی حس ہی سے معلوم و متعین ہوتا ہے۔ اکتسابی معنی ارتسامات و تشاللات دونوں میں، ان میلانات و امتلافا کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو ستر توجہ کے سابق اعمال سے پیدا ہوتے ہیں۔

اس سے ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ یہ سابقہ میلانات، بلا کسی واضح یا ممتاز تشال کے اعادہ کے کیوں نہیں عمل کرتے اور باوجود اس عدم اعادہ کے کم از کم مبہم طور پر معنی فہمی کا کام کیوں نہیں دیتے؟ اس قسم کے وقوف معنی کی نسبت یہ فرض کرنا ضروری نہیں ہے، کہ یہ تجربہ بالذات سے قطع نظر کے خالص فکر پر مشتمل ہوتا ہے۔ کیونکہ ذہنی میلانات کا عمل و انبعاث بعض اوقات تجربہ کی ایسی مبہم تریسات، اور ایسی خاص قسم کی اصناف حیثیت کو یقیناً متضمن ہوتا ہے، جو تشاللات کی صورت نہیں رکھتیں، اور کم از کم بظاہر اس فرض میں کوئی قباحت نہیں نظر آتی، کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے۔ لہذا کوئی وجہ نہیں، کہ بے تشالی انکار

و خیالات کا وقوع نہ ہوتا ہو۔ بلکہ واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسا ہوتا ہے۔ میں یہاں اُن بے تمثال افکار کی کوئی عام تحقیقات نہیں کرنا چاہتا۔ البتہ اتنا بتا دینا ضروری ہے کہ یہ معمولی سلاسل تصورات میں داخل ہوتے ہیں۔ اور ان کا کام اُن رختوں کو پر کرنا ہوتا ہے جو مناسب یا حسب موقع تمثالات سے خالی ہوتے ہیں۔ مثلاً جب میں کسی مضمون کے متعلق سوچ رہا ہوں تو دیکھتا ہوں کہ میرے خیالات نسبتاً آسانی و آزادی کے ساتھ آگے بڑھتے جاتے ہیں اور لفظی یا دیگر تمثالات یکے بعد دیگرے آتی جاتی ہیں لیکن ساتھ ہی ایسے مواقع بھی آ جاتے ہیں کہ مجھ کو اپنے خیال کے واضح و متعین بنانے میں زحمت ہوتی ہے۔ با این ہمہ اس سارے مضمون اور اس کے ایک خاص پہلو کے متعلق میرا انہماک علی حالہ جاری رہ سکتا ہے۔ اسی طرح یہ ہو سکتا ہے کہ اس مضمون سے متعلق میلانات برابر ہیجان و انبعاث کی حالت میں ہوں، اور میرا بالذات فوری تجربہ مجموعی حیثیت سے ایک خاص رنگ رکھتا ہو پھر بھی میرا ذہن هجوم کرنے والے خیالات کو واضح و متعین تمثالات کی صورت میں دیکھنے سے قاصر ہو۔

اس قسم کے بے تمثال انتقالیات ذہنی کبھی زیادہ دیر تک قائم رہتے ہیں اور کبھی کم۔ بعض اشخاص کو ذہنی حیات میں ان کا زیادہ حصہ ہوتا ہے، اور بعض کی کم۔ یہ بار بار اس سرعت کے ساتھ گزر جاتے ہیں کہ اگر ہم ان کو معلوم کرنے کے لئے تیار ہوں جب بھی نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ اسی لئے پروفیسر جیمس کا یہ دعویٰ صحیح ہو سکتا ہے کہ اس قسم کی ذہنی کیفیات تمثالی تصورات کی درمیانی کڑیوں کی حیثیت سے ہمیشہ موجود رہتی ہیں۔ اس خیال کی رو سے شعور کا بہاؤ گویا دو پرند کی سی زندگی ہے، جو اڑانوں اور بیٹھانوں سے مرکب ہوتی ہے۔ بیٹھان کی جگہیں تو وہ ہیں جو عموماً کسی کسی قسم کے حسی تمثالات سے مشغول ہوتی ہیں۔ اڑان کی جگہیں ان علاقوں سے پر ہوتی ہیں، جو زیادہ تر ان امور کے ہیں یا اُسے جاتے ہیں، جن پر نسبتاً سکون (بیٹھان) کے وقفوں میں غور کیا جاتا ہے۔ فکر کے بہاؤ میں بیٹھان کی جگہوں کا نام ہم قیامی اجزاء رکھتے جیتے ہیں، اور اڑان کی جگہوں کا گزشتہ یا مروری اجزاء۔ لیکن یہ ملحوظ رکھنا چاہیے کہ فکر بے تمثال کا وقوع صرف مروری ہی کیفیات تک محدود نہیں

ہے۔ بلکہ بعض اوقات یہ اس مجموعی نتیجہ پر مبنی نقطہ نظر کو شتمل ہوتی ہے، جس تک ہم بتدریج پہنچے ہیں۔ مثلاً کسی نظم یا کسی ترانہ کے سننے کے بعد یہ ہو سکتا ہے، کہ ہم اس کے الفاظ و اصوات کو بھول جائیں، در انحالیکہ ان کا اثر ہماری روح کے اندر زندہ رہے۔ اسی طرح کسی قطعہ زمین یا منظر کو لو، کہ جس کا متعین خاکہ مدت ہوئی ہمارے حافظہ سے نچوڑ چکا ہے، پھر بھی اس کا ایک مجموعی اثر قائم رہ سکتا ہے۔ ایسی صورتوں میں تفصیلات کی کثرت ایک ایسے مجموعہ میں فنا ہو جاتی ہے، جس کو ہم دوبارہ صرف بادل نا خواستہ تفہیم کی غرض سے اس کے ترکیبی اجزاء میں تحلیل کرتے ہیں۔

۴۔ ارتسام اور تمثال | تمثال کم و بیش اپنے ارتسام کے (جس کا یہ اعادہ ہوتی ہے) مشابہ ہوتی ہے۔ لیکن اس اعادہ کا اصلی ارتسام سے آسانی کے ساتھ امتیاز کیا

جاسکتا ہے، لہذا ان دونوں میں کسی اہم اختلاف یا اختلافات کا پایا جانا ضروری ہے۔ لیکن اختلافات سے پہلے ان کے وجوہ مماثلت کا معلوم کر لینا فی الجملہ آسان ہے۔ رنگ و آواز وغیرہ تمام حسی صفات اور انکی احضار اور تمثال دونوں کی ترکیب یا تفسیر میں داخل ہوتے ہیں۔ اور یہ صفات تمثال میں صرف اس لئے پائے جاسکتے ہیں، کہ پہلے ارتسامی تجربہ میں پائے جا چکے ہیں۔ نیز ارتسام کے اکتسابی معنی، اس کی مکانی و زمانی ترتیب اور اس کے استلافات بھی تمثال میں موجود ہوتے ہیں۔ البتہ تمثالی اعادہ اپنی ارتسامی اصل سے، جس بات میں زیادہ اختلاف رکھتا ہے، وہ مرتبہ صحت و وضاحت ہے۔ لیکن اس بارے میں افراد میں باہم بہت فرق ہوتا ہے۔ مثلاً بعض افراد رنگ کا اچھا شکل کر سکتے ہیں اور بعض زیادہ وضاحت و صحت کے ساتھ کر سکتے ہیں جو شخص رنگوں کے تمثالی اعادہ سے تقریباً بالکل عاجز ہے، لیکن ہے کہ وہ آوازوں کا اعادہ صفائی و صحت کے ساتھ کر سکتا ہو۔ بعض آدمی بو کے اعادہ کے قطعاً ناقابل ہوتے ہیں، اور بعض دیگر حسی صفات کے مقابل میں بو کا اعادہ زیادہ واضح طور پر کر سکتے ہیں۔

اس فرق کا مختلف افراد کے سلسلہ تصورات کی عام نوعیت و خصوصیت پر اہم اثر پڑتا ہے۔ بعض لوگ اپنے سلسلہ تصورات میں زیادہ تر بصری تمثال سے کام لیتے ہیں، بعض

۱۔ ٹونز کی Microcosms بکٹ، باب مترجمہ سس جنس۔ ٹونز کے پیش نظر صرف فکر کے تمثال کا اسکا

نہیں ہے، بلکہ خالص فوق الحس وجدان کا۔

سمعی سے اور بعض حرکی تجربات کے اعادہ سے۔ ان انتہائی صورتوں کے بیچ میں بہت سے درمیانی مراتب بھی پائے جاتے ہیں۔

۵۔ ارتسام و اعادہ کے (الف) تمثال کی جزویت۔ جو حسی تجربہ ہم کو واقعاً کسی وقت ہوتا ہے وہ ایک مسلسل مجموعہ ہوتا ہے۔ لمسی یا سردی و گرمی کے خاص ارتسامات نوعی اختلافات

ان ارتسامی تجربات کے ساتھ ملکر، جو جلد کی ذہنی حس سطح کے عام ستر ہیجان پر بنی ہوتے ہیں، ایک غیر منکسر وحدت بناتے ہیں۔ صوتی تموجات کا امتزاج صرف سمعی حسوں کا باعث نہیں ہوتا، بلکہ ان لمسی حسوں کا بھی موجب ہوتا ہے، جو کان کے بیرونی یا دیگر اجزا پر ان تموجات کے ٹکرانے سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ لمسی تجربات، ایک طرف تو عام جلدی حس کا جز ہوتے ہیں، اور دوسری طرف آواز کے خاص حسوں کے ساتھ اس طرح متحد ہوتے ہیں، کہ ان کو ممتاز کرنے کے لئے تحلیل کی کوشش کرنی پڑتی ہے۔ اسی طرح ذوقی حس بھی زبان اور تالو کی لمسی حسوں کی مخلوط ہوتی ہے، اور ان کے واسطہ سے عام جلدی ارتسام میں مل جاتی ہے۔ بصارت کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ہر بصری ارتسام، اس مجموعی تجربہ کا جز ہوتا ہے

جو شبکیہ کے تھانہا، ہیجان سے پیدا ہوتا ہے، اور بصری حس کا سارا مجموعہ ان لمسی اور عضلی تجربات کے ساتھ جکڑا ہوتا ہے، جو آنکھ کے پپوٹے اور ڈھیلے کی وضع و حرکت سے پیدا ہوتے ہیں مفاصل، رابطات اور عضلات کی تمام حسیں کہنا چاہئے، کہ ایک عام مجموعی وحدت میں داخل ہوتی ہیں۔ بالآخر یہ کہ لمس، بھر، آواز، مزہ، بو، رابطات، مفاصل اور عضلات سب کی خاص خاص حسین عضوی حیثیت اور اس کے تغیرات کے ساتھ مخلوط ہوتی ہیں۔

ذہنی تمثال میں اس سارے مجموعہ کا احیا یا اعادہ نہیں ہوتا۔ بلکہ تمثال کے حسی عناصر ارتسام کے اس مجموعی تجربہ سے منفک کر لئے جاتے ہیں، جس کا کہ واقعی حسوں کی صورت میں وہ جز ہوتے۔ مثلاً اگر ہم آواز کو کسی وقت اپنے ذہن میں متشل کریں، تو یہ تمثال آواز ایسے کل کا جز نہ ہوگی، جس میں کہ اس وقت کے جلدی، حرکی، عضوی وغیرہ تمام اصناف حس متماثل ہوں۔ صوتی تموجات سے کان میں جو حس بھی پیدا ہو، وہ عام مجموعہ میں داخل ہوگی لیکن، جو آواز محض ذہنی اعادہ ہے، وہ اس ارتسامی مجموعہ سے خارج اور علیحدہ رہتی ہے یہی حال بصری تمثال کا ہے، کہ خالص بصری تجربہ کی حیثیت سے یہ کیسی ہی صاف و مکمل کیوں نہ ہو، لیکن عام مجموعہ سے بہر حال یہ منفصل ہوگی۔ کیونکہ اس مجموعہ میں صرف وہ تجربات داخل ہوتے

ہیں جو شکلیہ یا کسی دوسری ایسی ہی شے کے واقعی پہچان کا نتیجہ ہوں۔ غرض ایک عام دعویٰ ہم یہ کر سکتے ہیں کہ واقعی حس کے مقابل میں ذہنی تمثال کی نوعیت کم و بیش ایک جز کی ہی ہوتی ہے۔ تمثال میں جن حسی عناصر کا اعادہ ہوتا ہے، وہ اپنے دیگر حسی لواحق سے منقطع ایک علیحدہ صورت میں نظر آتے ہیں۔ تمثال اور ادراک کے مابینی فروق میں یہ ایک بڑا، بلکہ شاید سب سے زیادہ اہم فرق ہے۔

(ب) شدت۔ مہیوم نے بالکل ٹھیک کہا ہے کہ تمثالات کے مقابلہ میں اور اکات کا ”اثر ذہن پر نہایت قوت یافتہ ہوتا ہے“ لیکن یہ تعبیر ذرا مبہم ہے۔ لہذا اس قوت یا اس شدت کو جو مہیوم وغیرہ کے نزدیک حس کا مابہ الامتیاز ہے بڑی احتیاط و ہوشیاری سے چانچنا چاہئے کہ اس کی نوعیت کیا ہے۔

ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ آواز یا رنگ کا ذہنی اعادہ اپنے مقابل کی حس سے ہمیشہ زیادہ بلند یا زیادہ روشن ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے معلوم یہ ہوتا ہے کہ حسی صفت کے مراتب میں جو حسی تغیرات ہوتے ہیں، وہ بہت کچھ اسی طرح قابلِ اعادہ ہوتے ہیں جس طرح کہ منفی تغیرات۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ہم ذہن میں برقی روشنی کا اعادہ کریں اور پھر شمع کی نسبت دھندلی روشنی کو واقعا دیکھیں۔ اس صورت میں ہم تمثال و ادراک کا موازنہ کر کے کہہ سکتے ہیں کہ برقی روشنی کا ذہنی اعادہ و تمثال شمعی روشنی کے واقعی حس و ادراک سے چمک میں بڑھا ہوا ہے۔ یہ سچ ہے کہ حسی صفات کے مختلف مراتب کو مستحضر کرنے کی قوت مختلف اشخاص میں اس طرح مختلف و متفاوت ہوتی ہے جس طرح کہ خود ان صفات کے استحضار کی قوت لیکن اعادہ و استحضار کی اچھی قوت رکھنے والے لوگ اعلیٰ مراتب کے استحضار پر قادر ہوتے ہیں مثلاً اس قسم کی اچھی قوت استحضار رکھنے والا آدمی صبح کے ناشتہ کے متعلق اپنی ذہنی تصویر کے بیانیں کہتا ہے کہ مد کسی دوسری چیز کی بہ نسبت رنگ کے اعادہ میں زیادہ قوت رکھتا ہوں۔ فرض کرو کہ اگر میں ایک بچہ ولد ار پلیٹ کی اپنی یاد کی مدد سے تصویر بنانا چاہوں، تو اصل بچہ لوں کی رنگت وغیرہ کو میں بالکل ٹھیک ٹھیک اتار سکوں گا۔ کیونکہ ناشتہ کے دسترخوان پر جو چیز موجود تھی اس کا رنگ میری آنکھوں کے سامنے نہایت واضح اور جاگرتا ہوا پر موجود ہے۔

تو پھر کیا ہم کو تشال و ادراک کی اس تفریق کو نہ قبول کرنا چاہئے، کہ تشال و عندلی اور ادراک اجاگر ہوتا ہے؟ بلاشبہ اس تفریق کو نہ قبول کرنا ممکن تو ہے کیونکہ ایسے دیگر اختلافات و فرق موجود ہیں، جو معمولاً دونوں التباس سے بچانے کے لئے کافی خیال کئے جاسکتے ہیں لیکن ایک ایسے فرق کو نظر انداز کرنے میں، جو نفسیات اور معمولی زندگی دونوں میں عموماً مسلم ہے، ذرا نااہل سے کام لینا چاہئے۔ البتہ اگر ہم اس کو قبول کرتے ہیں، تو ساتھ ہی اجاگرین سے ہم کو کوئی ایسی شے مراد لینا پڑے گی جو مراتب شدت سے مختلف ہو، اس لئے کہ شدت ارتسام اور تشال دونوں میں یکساں طور پر پائی جاسکتی ہے۔ لہذا یہ سوال کہ پھر اس اجاگرین سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب خود ہیوم کے مذکورہ بالا الفاظ میں موجود ہے اسکے نزدیک تشال کے مقابلہ میں ادراک کی امتیازی خصوصیت وہ قوت و شدت ہے، جس کے ساتھ یہ ذہن کو متاثر کرتا ہے۔ یہ قوت و شدت کے ساتھ ذہن پر اثر کرنا ہی پتہ کی بات ہے۔ اور ان دونوں میں جو اصلی فرق ہے، وہ محض مرتبہ کا نہیں بلکہ نوعیت کا ہے۔ کیونکہ تشالات ہمارے ذہن کو جس نوعیت سے متاثر کرتے ہیں وہ واقعی حس سے مختلف ہوتی ہے۔

اس فرق کو سمجھنے کے لئے پہلے اس کی زیادہ واضح و نمایاں صورتوں پر غور کرنا چاہئے سب سے زیادہ نمایاں یہ فرق اس صورت میں ہوتا ہے، جب کہ حس اس زور و شدت کے ساتھ ہمارے شعور میں داخل ہوتی یا اس پر ضرب لگاتی ہے، کہ ہماری ذہنی فعالیت کی معمولی روانی منتقل ہو جاتی ہے۔ مثلاً آنکھوں کو چونہ بھیادینے والی بجلی کی کوند، یا ریل کی سیٹی کی کانوں میں گھسنے والی تیز آواز۔ سیٹی کی یہ آواز ہمارے شعور پر جس طرح اثر کرتی ہے، وہ گویا ایک شدید و اختلال انگیز حملہ ہوتا ہے۔ اب جو شخص اعادہ آواز کی غیر معمولی قابلیت رکھتا ہے، وہ ایک معنی کر کے شاید اس کی بلندی و پستی کے مراتب کا تو خاصی صحت کے ساتھ اپنے ذہن میں اعادہ کر سکتا ہے، لیکن شعور میں اس کے وقوع کا طریقہ مختلف ہوگا۔ آواز کا ذہنی اعادہ ذہن کو اس طرح متاثر نہ کریگا، جس طرح کہ واقعی آواز متاثر کرتی ہے کیونکہ محض کوئی تشال اس طرح ذہن کو کبھی متاثر نہیں کرتی۔ اس قسم کے تجربات میں، جیسا کہ ریل کی سیٹی کا ہوتا ہے، تمنا ابتدائی ارتسام ہی کام نہیں کرتا۔ بلکہ سارے نظام عضوی پر ایک اثر پڑتا ہے، جس سے بہت سی عضوی و حرکی حسیں پیدا ہوتی ہیں۔ ذہنی اعادہ میں ان حرکی و عضوی حسوں کا اعادہ نہایت ناقص طور پر ہوتا ہے۔ لہذا کہا جاسکتا ہے، کہ حس کے واقعی تجربات میں جو شدت پائی جاتی ہے، وہ ان ہی عضوی حسوں کی

بننا پڑ پائی جاتی ہے، اب ظاہر ہے کہ اگر یہ شدت خود ان میں نہ موجود ہو، تو ہمارے حسی تجربے میں یہ اس کو کیسے پیدا کر سکتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ان حسوں کی نوعیت نہایت غفل اندازانہ ہوتی ہے۔ لیکن اگر عضوی حس شدت و غفل اندازی کے ساتھ ذہن کو متاثر کر سکتی ہے، تو کوئی وجہ نہیں کہ دیگر حسوں میں بھی یہی بات نہ پائی جاتی ہو۔ مگر اس حقیقت کو سمجھنے کے لئے بالآخر مطالعہ نفس ہی کی جانب رجوع کرنا پڑتا ہے۔ چنانچہ ریل کی سیٹی کی صورت میں اگر ہم مطالعہ نفس سے کام لیں تو معلوم ہو گا کہ خود اس کی آواز بھی اسی طرح غفل اندازانہ نوعیت کی ہوتی ہے جس طرح کہ وہ عضوی حسیں آواز کے ساتھ پائی جاتی ہیں۔ عضوی حسیں آواز کے شروع ہونے کے قریباً ایک سکند بعد ظاہر ہوتی ہیں، حالانکہ خود آواز ابتدا ہی سے اختلال انگیز ہوتی ہے۔ ریل کی سیٹی اختلال و شدت پیدا کرنے والی حس کی ایک انتہائی صورت ہے۔

ورنہ زیادہ تعداد ایسی صورتوں کی ہوتی ہے، جن میں کہ ذہن پر حسوں کی ضرب و تاثیر اس درجہ اختلال انگیز نہیں ہوتی۔ مثلاً کسی گرجے کے سامنے سے ہم گزر رہے ہوں تو اس کے گھنٹہ کی آواز ہمارے شعور پر خاصا قوی و شدید اثر رکھتی ہے۔ لیکن اس اثر کا اختلال انگیز ہونا ضروری نہیں۔ اور نہ اس کے ساتھ نمایاں عضوی حسوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ بائیں ہمہ اس میں ایک ایسا نفوذ یا زور یقیناً پایا جاتا ہے، جو ریل کی سیٹی سے مماثل ہے۔ یہی تمام ایسے حسوں پر مبادی آتا ہے، جو معمولی و معتاد بھیج سے قوی تر بھیج کی پیدا کردہ ہوتی ہیں۔ لیکن شدت بھیج کی ایک خاص معمولی سطح ایسی ہوتی ہے، کہ جس کے نیچے یا جس تک ہم قدرۃ حس کی نفوذی حیثیت کو اُس وقت تک محسوس کرتے جب تک کہ یہ دفعۃً اور خلاف توقع نہ ہو۔ شدت کے ان ادنیٰ مراتب میں معمولاً ہماری توجہ حس کے نفوذ و قوت کی طرف منعطف نہیں ہوتی، لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہو گا، کہ یہ قوت سرے سے موجود ہی نہیں ہوتی۔ کیونکہ توجہ علی العموم مانوس اور معمولی چیزوں کی طرف نہیں، بلکہ صرف ایسی ہی چیزوں کی طرف منعطف ہوتی ہے، جو نسبتاً نامانوس ہوتی ہیں۔ اس لئے یہ بالکل قدرتی امر ہے، کہ حسی تجربہ کی اس امتیازی خصوصیت کی جانب جس کو ذہن پر ضرب و تاثیر وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، ہماری توجہ معمولاً اُسی وقت منعطف ہو، جب کہ اس کی شدت کسی نہ کسی حد تک غیر معمولی درجہ کی ہو۔

اگر ہم ارتسامات کا ارتسامات سے موازنہ کرنے کی جگہ تمثالات سے ارتسامات سے موازنہ کریں، تو شدت کے ادنیٰ و معمولی مراتب میں بھی حسی تجربہ کی مذکورہ بالا امتیازی خصوصیت

کا پتہ چل سکتا ہے۔ مثلاً اگر سفید کاغذ کا ایک تختہ ہم دیکھیں، اور پھر اپنی آنکھیں بند کر کے اس کی ذہنی تصویر پیدا کریں، تو اس تماشال میں کاغذ کی سفیدی کا تقریباً اپنی اصل مرئی صورت میں اعادہ ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر ہم دوبارہ اپنی آنکھیں کھولیں، اور اس ذہنی تصویر سے واقعی ادراک کا موازنہ کریں، تو ہم کو ایک ایسا فرق محسوس ہوگا، جس کی تعبیر صرف یہی کہہ کر کی جاسکتی ہے، کہ تماشال ذہن پر اس طرح ضرب نہیں لگاتی، جس طرح کہ واقعی ادراک لگاتا ہے۔ اسی اعتبار کو ہم ایک دوسری طرح بھی کر سکتے ہیں، کہ پہلے ہم برقی روشنی کی تصویر اپنے ذہن میں پیدا کریں، اور پھر اس سے کسی دھندلی روشنی مثلاً شمع کو دیکھیں۔ تو ظاہر ہے برقی روشنی کی تماشالی چمک شمع کی روشنی کی فاقی چمک سے بڑھی ہوئی ہوگی۔ بااں ہم شمع کو دیکھنے سے چمک کی جو واقعی حس پیدا ہوتی ہے، وہ شعور میں جسطح داخل و جاگزین ہوتی ہے، اس کی نوعیت برقی روشنی کی محض ذہنی تصویر سے مختلف ہوتی ہے۔ کیونکہ شمع کی واقعی حس ذہن پر ایک خاص طرح کی قوت و شدت کے ساتھ اثر کرتی ہے، اور یہ بات ذہنی تماشال میں نہیں پائی جاتی۔

غرض اس ساری بحث کا ماحصل یہ ہے، کہ تماشال و ادراک میں دھندلے اور اجاگر ہونے کا جو فرق پایا جاتا ہے، وہ درجہ کا نہیں، بلکہ نوعیت کا ہے۔ اور اگر ہم جو ایک خلل اندازی سی پائی جاتی ہے، تماشال میں اس کا وجود نہیں ہوتا۔ شدت بھیج میں تفاوت کے اعتبار سے تاثر ادراک کے مراتب قوت یا شدت میں فرق ہوتا ہے۔ اور شدت حس سے ہم معمولاً جو کچھ مراد لیتے ہیں یہ قوت کسی نہ کسی حد تک لازماً اس کا جز ہوتی ہے، لیکن ذہنی تماشال میں یہ جز قطعاً مفقود ہوتا ہے۔ چونکہ یہ شدت خاص طور پر ارتسامات کا ماہرہ امتیاز ہے لہذا ہم اس کو ارتسامی شدت سے موسوم کر سکتے ہیں۔ یہ ارتسامی شدت اچانک پن سے بھی پیدا ہو سکتی ہے۔ مثلاً ایک معمولی خفیف آواز، جب کہ یہ بالکل خلاف توقع سنائی دے، تو ہمارے شعور میں ایک گونہ شدت کے ساتھ داخل ہوگی، لیکن دراصل ارتسامی شدت کی کمی بیشی کی شدت پر موقوف ہوتی ہے۔ جس قدر بھیج کی شدت کم ہوگی اسی قدر یہ تماشال کے مقابلہ میں ادراک کی امتیازی علامت کا کم کام دیگی۔ اس لئے جب یہ بہت ہی کم اور خفیف ہوتی ہے، تو عملاً بے اثر ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک نہایت ہی قہمی آواز اور اس کے ذہنی استحضار میں ممکن ہے کہ امتیاز نہ ہو سکے۔ یہ امکان اعتبار سے ثابت ہو چکا ہے۔ لیکن یہ اس امر کی کوئی صحیح دلیل نہیں ہے، جیسا کہ بعض خیال کرتے ہیں، کہ تماشال اور ادراک میں محض درجہ کا فرق ہے

(ج) وضاحت۔ اور اکات کے مقابلہ میں تشاللات کی حیثیت بہت کچھ ایک خاکہ یا نقشہ کی سی ہوتی ہے اور اس خاکہ کا پر کرنے والا جز وجود واقعی حسی تجربہ میں پایا جاتا ہے اعادہ ذہنی میں مفقود ہوتا ہے اسلئے اعادہ ایک مثلاً مثلاً نشان معلوم ہوتا ہے۔

لیکن یہ قاعدہ بلا استثناء تمام تشاللات پر نہیں صادق آتا۔ کیونکہ اگر سب نہیں، تو اکثر تشاللات بعض اصناف تجربہ کا صحیح و ممتاز طور پر اعادہ کر سکتے ہیں۔ مثلاً اندرونی زبان (جس کو عام بول چال میں دل سے باتیں کرنا کہتے ہیں) کو جو عموماً سلسلہ فکر و خیال کی حامل ہوتی ہے، کہ یہ ان علامات کا مجموعہ مختلف اشخاص میں باہم تبادلہ خیالات کا کام دیتی ہیں، اکثر نہایت صحیح اعادہ ہوتی ہے۔ بلکہ بہتیری صورتوں میں الفاظ کا ذہنی اعادہ کہنا چاہئے، کہ جس طرح وہ بولے جاتے ہیں، اس کا ہو بہو متنبی ہوتا ہے یعنی آواز اور لب و غیرہ کی تلفظی حرکت دونوں کا صاف و صحیح طریقہ سے اعادہ کیا جاتا ہے۔ ارتسامی شدت بلاشبہ اس تشاللی اعادہ میں نہیں ہوتی۔ لیکن اسکی صفت یا کیفیت اور اک کی کیفیت سے ناقابل امتیاز ہوتی ہے۔ بعض آدمیوں میں تلفظ کی حرکی فعلیت کا نہایت صحیح طور پر اعادہ ہوتا ہے۔ لیکن صوتی جز مفقود یا تقریباً مفقود ہوتا ہے۔ بعض لوگ اندرونی زبان کی جگہ یا اس کے ساتھ مطبوعہ یا تحریری نقوش کا اعادہ کرتے ہیں۔

جو لوگ الفاظ کی آوازوں کا انتہائی وضاحت کے ساتھ اعادہ کر سکتے ہیں، ممکن ہے، کہ وہ نامفہوم اصوات و مثلاً حیوانات کی ہم اکا ایک نہایت ہی مبہم حیثیت سے زیادہ اعادہ نہ کر سکتے ہوں۔ ایسے لوگ جب ان نامفہوم اصوات کے اعادہ کی کوشش کرتے ہیں تو بجائے ان کے وہ انسان کی نقل کی ہوئی کسی نہ کسی آواز کا اعادہ کر جاتے ہیں۔

ذہنی استحضار کے خاکہ ہونے کی بہترین مثال ان مادی اشیاء کے اعادہ ظہور سے ملتی، جن کا لمس و بصر کو ادراک ہوتا ہے اور جن کو آنکھ اور ہاتھ کی حرکات سے معلوم کیا جاتا ہے۔ گو بعضوں میں تو یہ اعادہ زیادہ تر لمسی و حرکی تشاللات پر موقوف ہوتا ہے، لیکن اکثر دن میں بصری تشاللات کا غلبہ ہوتا ہے یہاں ہم صرف بصری تشاللات ہی کو لیتے ہیں۔ جو اکثر حرکی اعادہ کو واقعی متعلی ہوتی ہے۔ کیونکہ بہترے آدمیوں کی وہ ذہنی آنکھ، چیزوں کی شکل و صورت اور انکے اجزا پر کہنا چاہئے، کہ اسی طرح پھرتی ہے، جس طرح کہ جسمی آنکھ۔

یہ ظاہر ہے کہ بصری تشاللات کی قوت مختلف لوگوں میں نہایت مختلف ہوتی ہے۔ بعض بعض آدمیوں میں اس کی قابلیت نظر آتی ہے، کہ وہ اپنی دیکھی ہوئی شے کی ذہنی تصویر ایسی ہی بنا،

دافع اور مفصل کھینچ سکتے ہیں، جو اصل سے بہت کم فرق رکھتی ہے۔ لیکن ان کا بیان بہت سی صورتوں میں ذرا احتیاط کے ساتھ قبول کرنا چاہئے۔ کیونکہ یہ علی العموم مطالعہ نفس میں کئے جوتے ہیں اور اپنا مافی الضمیر پوری صحت کے ساتھ نہیں ادا کر سکتے۔ لیکن آدمی جب کسی خاص ضرورت کی بنا پر پوری کوشش سے کوئی بصری تشل پیدا کرتا ہے تو اس تشل میں جو معمولاً یہ اپنے سلسلہ خیال میں استعمال کرتا ہے بہر حال ہلکے فرق کرنا چاہئے جیسا کہ آگے چلکر معلوم ہوگا کہ معمولی فکر و خیال میں جو مثلاً الفاظ کے واسطے سے انجام پاتا ہے، واقعی ادراک کی تفصیلات کا اعادہ نہ صرف غیر ضروری بلکہ عمل فکر میں سد راہ ہوتا ہے جو نفس ذہنی تصویر وضاحت و صفائی کے لحاظ سے واقعی ادراک کے برابر قائم کر سکتا ہو، وہ بھی معمولاً ایسا نہیں کرتا ہے کیونکہ یہ ایسا ہی ہوگا کہ جو آدمی بہت عمدہ کوذا جاتا ہے، وہ معمولی چلنے پھرنے کا کام بھی کر دینے سے لے۔ بعض استثنائی صورتوں کو چھوڑ کر جن کی ابھی پوری طرح تحقیقات نہیں ہو چکی ہے، ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ معمولاً واقعی رویت کے مقابلہ میں بصری تشل کی نوعیت خاکہ کی سی یعنی دھندلی اور ٹیٹھی سی ہوتی ہے۔ بعض آدمیوں کا، رجن میں فشنر جیسے بہت سے مطالعہ نفس کے ماہر علماء و نفسیات بھی شامل ہیں، بصری تشل اس درجہ خاکہ کا سا ہوتا ہے کہ اگر اس کے دھندلے پن میں ذرا اور زیادتی ہو تو بس یہ سرے سے غائب ہی ہو جائے۔ ایسے اشخاص کی ذہنی تصویر کو دراصل تصویر کہنا ہی مشکل ہے۔ بلکہ اس کو حقیقت تصویر کا بھی ایک مٹا ہوا سا نشان یا سایہ کہنا چاہئے۔ فشنر کے الفاظ ایسی ذہنی تصاویر کی بس ایک وہی یا طلی سی کیفیت رکھتے ہیں، جو لوگ بصری تشل کی فشنر سے بہت زیادہ قوت رکھتے ہیں، وہ بھی تسلیم کرینگے کہ خود ان کے بصری تشل کا بیشتر حصہ بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔

جن لوگوں کی بصری قوت تشل بہت زیادہ کمزور ہوتی ہے، ان کو اکثر یہ تکبتلانا مشکل ہو جاتا ہے کہ وہ اپنی ذہنی آنکھ سے جو کچھ دیکھ رہے ہیں، وہ واقعا کیا ہے چنانچہ جیمس کے ایک شاگرد سے اپنے ناشتہ کی ذہنی تصویر بیان کرنے کو کہا گیا، تو اس کا جواب یہ تھا، کہ ”متعین طور پر اس کے متعلق اپنے ذہن میں، مجھ کو کوئی بات نہیں ملتی۔ ہر چیز

لے بعض بعض استثنائی صورتیں ایسی بھی ملتی ہیں، جن میں بصری تشل کی قوت کہنا چاہئے، کہ تقریباً معدوم ہی ہوتی ہے۔ چنانچہ لیڈ زیوینورسٹی کے سٹرولٹن نے مجھ کو یقین دلا کر کہا، کہ ان میں تشل بصری کی قوت کا نام و نشان تک نہیں ہے۔

نہایت مبہم ہے میں نہیں کہہ سکتا، کہ کیا دیکھ رہا ہوں۔ میں کرسیوں کا شمار نہیں کر سکتا۔ تفصیل سے مجھ کو کوئی شے نہیں نظر آتی۔ بس ایک عام اثر ہے، جس کی نسبت میں ٹھیک طور سے نہیں کہہ سکتا، کہ کیا دیکھ رہا ہوں، گو یہ ایک انتہائی صورت ہے۔ تاہم۔ اس سے وہ نکتہ واضح ہو جاتا ہے، جس پر یہاں سب سے زیادہ زور دینے کی ضرورت ہے۔ یعنی ذہنی تمثال کی عدم وضاحت بڑی حد تک بالکل ایک خاص نوعیت رکھتی ہے۔ جو اس قسم کی عدم وضاحت سے، جیسی مثلاً ذہنی روشنی یا دوری وغیرہ سے پیدا ہوتی ہے، نوعاً مختلف ہوتی ہے۔ نیز یہ اس عدم وضاحت سے بھی نوعاً مختلف ہوتی ہے جو ایک جالی و سبلی بعدی حسیوں کی مختلف صورتوں میں پائی جاتی ہے۔ تمثال کی حیثیت ایک نقشہ یا خاکہ کی سی اس لئے ہوتی ہے، کہ حسی تجربہ کا یہ صرف ایک خلاصہ یا پتھر ہوتی ہے لیکن بہت سے لوگوں کو جو مطالعہ نفس سے تشاللات کی تحقیق کرتے ہیں، ان کو یہ معلوم کر کے اچنبھا ہوتا ہے، کہ یہ خاکہ اکثر بن کس طرح جاتا ہے اور یہ بالکل ان کی سمجھ میں آ جاتا ہے، کہ وڈر لینڈ میں ایلس بی کے دانت نکالنے کو بغیر بی کے دیکھ سکتی تھی۔ یہ صرف مرکبات پر منحصر نہیں، بلکہ رنگ و آواز وغیرہ کے منفرد حسی صفات پر بھی یہی صادق آتا ہے مثلاً میں کسی خاص متعین سرخ رنگ کا ذہنی اضافہ کرنا چاہتا ہوں جیسے کامیاب ہوتا ہوں۔ اور اس تمثال سرخ رنگ کو اسکے اصلی اور اک سے مقابلہ کر کے میں کہہ سکتا ہوں کہ دونوں ایک ہیں لیکن اس عینیت یا ایک ہونے کے ساتھ ان میں ایک ایسا اختلاف بھی پایا جاتا ہے، جو تمام تر ارتسامی شدت کی ناموجودگی کا نتیجہ نہیں ہوتا بلکہ اور اک میں کچھ ایک ایسی مدخانہ پریسی ہوتی ہے، جو اس کے تصور یا تمثال میں نہیں موجود ہوتی۔ یہ ”خانہ پریسی“ کیا ہے، میں نہیں بتا سکتا مجھ کو جس بات کا یقین ہے، وہ صرف یہ کہ اور اک میں یہ علانیہ طور پر موجود ہوتی ہے، اور تمثال میں مفقود۔

اور اک کے مقابلہ میں تشاللات کی نسبت اس عدم وضاحت کے سبب اسباب ہیں کچھ تو اس کی وجہ بقول ڈاکٹر وارڈ کے ”مفراموشی“ ہوتی ہے۔ یعنی ارتسامی تجربہ کے بعض

۱۔ اصول نفسیات جلد دوم صفحہ ۴۷

۲۔ نیز مجھ کو اس بات کا بھی یقین ہے، کہ یہ مدخانہ پریسی، تمام تر حسی اعضاء کا نتیجہ نہیں ہے۔

اجزاء صرف اس لئے مثال سے غائب ہو جاتے ہیں، کہ ان کے محفوظ اور یاد رکھنے یا کم از کم ان کے اعادہ کی قوت ہمارے اندر ناقص ہوتی ہے۔ نیز ذہنی مثال کا ابہام اس شے سے بھی بڑھ جاتا ہے، جس کو ڈاکٹر وارڈ "عمل تکرار" سے تعبیر کرتا ہے۔ یعنی مثال ہمیشہ کسی ایک ہی اور اک کی نہیں بلکہ بہت سے تکرار اور اکات کی پیدا کردہ ہوتی ہے، جن میں بعض باتیں مشترک ہوتی ہیں اور بعض مختلف۔ محدود و متعین طور پر اعادہ صرف مشترک امور کا ہوتا ہے، باقی اختلافی تفصیلات خود اپنے اختلاف ہی کی بنا پر اعادہ میں رکاوٹ کا باعث ہو جاتی ہیں۔ اسی لئے جہاں تک ان تفصیلات کا تعلق ہوتا ہے، مثال میں ابہام و تزلزل پایا جاتا ہے۔ مثلاً "جس نے بادشاہ سلیم کو محض ایک بار دیکھا وہ اس کا خیال بغیر اس کے دیگر ماحولی تفصیلات کے مشکل کر سکیگا، لیکن سو طرح کے مختلف حالات میں دیکھنے کے بعد ایسا نہیں ہوتا"۔

ان اسباب کے علاوہ تصوری اعادہ کی عدم وضاحت کا ایک اور سبب ہے، جو زیادہ اہم ہے۔ وہ یہ کہ ارتسامی تجربہ کے تمام تفصیلات کا اگر اعادہ ہوتا تو یہ صرف بے کار ہی نہیں، بلکہ مضر ہوتا۔ تصورات کا مربوط سلسلہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے طلبی ہوتا ہے۔ یعنی یہ کسی نہ کسی عمل یا نظری غرض و غایت کی طلب میں سے وقوع پذیر ہوتا ہے۔ لہذا اسی غرض اور اک کے اعادہ کی ضرورت ہوتی ہے، جو اس غرض سے متعلق ہو، باقی غیر متعلق چیزوں کا اعادہ ذہنی فعلیت کی راہ میں محض ایک روک اور مزاحمت ہوگا۔ مثلاً جو کچھ میں نے کل کیا ہے، اگر اس کو اس غرض سے یاد کرنا چاہوں کہ اخلاقی نصب العین سے میرے افعال کسی حد تک مطابق تھے، تو چند منٹ اس محاسبہ کے لئے کافی ہونگے لیکن یہ کیسے ہوتا ہے، کہ میں بارہ گھنٹے کے واقعات کا چند منٹ میں اعادہ کر لیتا ہوں؟ ظاہر ہے کہ صرف حذف کے ذریعہ سے ایسا ممکن ہوتا ہے۔ یعنی ہم صرف ایک ایسا خاکہ قائم کر لیتے ہیں جس میں اشیاء، واقعات و افعال کی جزئی تفصیلات کو حذف کر کے صرف موٹی موٹی نمایاں خصوصیات سامنے آ جاتی ہیں۔ محض بھول یا فراموشی اس عمل میں فی الجملہ معین ہوتی ہے، لیکن بہت سی باتیں ایسی بھی ہوتی ہیں، جن کو میں گو بھولا نہیں ہوں، تاہم ان کا اعادہ نہیں

اے دیکھو وارڈ کا مضمون "دوسال کا لوجی" (نفسیات) "انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا" نواں ایڈیشن

جلد ۲۰۔ صفحہ ۶۲۔

کرنا۔ بلکہ ان کو صرف اس لئے نظر انداز کرتا جاتا ہوں کہ اصل مقصد سے غیر متعلق ہونے کی بنا پر میرے کام نہیں آتیں۔ اگر صبح کے ناشتہ کا تصور میں اپنے دل میں کرنا چاہوں، تو آدھ گھنٹہ میں جو کچھ ہوا تھا، اس کی ایک عمومی و کلی تمثال کا پیش نظر ہو جانا کافی ہو گا۔ اسی لئے ناشتہ کرنے کے سارے واقعہ کا جس میں نصف گھنٹہ لگ گیا تھا، ایک منٹ سے بھی کم میں اعادہ کر سکتا ہوں اور پھر کسی دوسری شے کے خیال پر پہنچ جاسکتا ہوں۔ بالعموم ایسے لوگوں کا ذہنی تمثال زیادہ واضح و مفصل ہوتا ہے، جن کے اغراض مجرد ہونے کی جگہ مادی ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ فلاسفہ اور علماء ریاضیات کی بہ نسبت وحشی یا غیر تعلیم یافتہ آدمی یا شاعر و صناع، میں کم از کم بصری تمثال اور اکثر دیگر تمثلات کی بھی اتنی بہت بڑھی ہوئی ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر اشارہ کر آئے ہیں، کہ جو اشخاص تجربہ ہی فکر کے عادی ہو جاتے ہیں وہ اکثر بجز اعادہ الفاظ کے براے نام یا سرے سے کوئی تمثال نہیں رکھتے۔

(۵) ذہنی فعلیت سے نفی۔ واقعی حس میں ہم نسبتاً منفصل و متاثر ہوتے ہیں کیونکہ ارتسامات کی بنیاد ایک ایسے جز پر ہوتی ہے، جو قطعاً نفسی نہیں (یعنی بھیج) اور اک میں جو کام ہمارے لئے بھیج کرتا ہے، تصورات میں وہ کام ہم خود اپنے لئے کرتے ہیں تمثالات پر ہم صرف اتنی دیر اور اس حد تک توجہ کرتے ہیں، کہ جتنی دیر اور جس حد تک اس کا تعلق ذہنی فعلیت کی عام جہت سے ہوتا ہے یا جس حد تک کہ یہ پہلے سے موجود میلانات کو عمل میں لا کر کسی نئے سلسلہ فعلیت کا باعث ہوتی ہے۔ بخلاف ارتسامات کے، کہ وہ اپنی ارتسامی شدت کی بنا پر ہم کو توجہ کرنے کے لئے مجبور کر دیتے ہیں بلکہ اگر وہ کافی طور پر شدید ہیں، تو کسی خیال میں گہرے سے گہرے انہماک و استغراق کے باوجود ہماری توجہ کو اپنی جانب موڑ لیتے ہیں۔

ارتسامات کا جب تک بھیج قائم رہتا ہے، اس وقت تک یہ ارتسامات بھیج قائم و ثابت رہتے ہیں۔ بخلاف تمثالات کے کہ ان کا شعور میں قائم رہنا، تمام تر توجہ پر مبنی ہوتا ہے۔ جب ہم کسی اور اک پر متوجہ ہوتے ہیں، تو بھیج کی ارتسامی شدت اس کو قائم و ثابت رکھنے میں ہماری ذہنی فعلیت کے ساتھ شریک عمل ہوتی ہے۔ لیکن توجہ ایک ہی شے پر لگتا رہے کبھی نہیں جمتی۔ بلکہ بھیج میں اکوڑ جاتی ہے، اور ایک چیز سے دوسری پر پہنچ جانا چاہتی ہے۔

اس اکھڑنے اور جھنے کا غالباً ایک باقاعدہ سلسلہ جاری رہتا ہے یہی وجہ ہے کہ ارتسامات میں باوجود ان کو قائم رکھنے کی کوشش کے، ایک خاص قسم کی غیر استواری پائی جاتی ہے۔ بقول ڈاکٹر وارڈ کے، کہ ہماری طرف سے قائم رکھنے کی کوشش کے باوجود، تمثال کی وضاحت و تائید میں برابر کمی بیشی واقع ہوتی رہتی ہے، جس طرح تیز ہوا کی حالت میں فوارہ کے چلنے یا آتش بازی کے اناروں کے چھوٹنے میں ہوتا ہے کہ یہ برابر ادھر ادھر لہراتے رہتے ہیں۔۔۔۔ اس قسم کی متواتر روانی و حرکت یا لہرانا ادراک میں نہیں ہوتا، لیکن ڈاکٹر وارڈ نے اس حرکت یا لہرانے کو تمام تر تمثالات کی طرف منسوب کرنے میں ذرا مبالغہ کر دیا ہے۔ کیونکہ اعداد و شمار کی شہادت سے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ بعض غیر معمولی قوت مثل رکھنے والے اشخاص اس قسم کے لہراؤ یا اوتار چڑھاؤ کے بغیر بصری تمثال کو لگاؤ ذہن کے سامنے قائم رکھ سکتے ہیں۔ لیکن ان لوگوں کو بھی تمثال کے قائم رکھنے میں یک گونہ و ماغی زور ضرور لگانا پڑتا ہے جس کی ادراکات پر توجہ کرنے میں حاجت نہیں پڑتی۔

یہی فرق ایک دوسرے طریقہ سے اس وقت نظر آتا ہے، جب کہ ہم ارتسامی تغیر و انتقال کا تمثالات کے تعاقب و تسلسل سے موازنہ کرتے ہیں۔ کیونکہ تمثالات، عامل تصورات ہونے کی حیثیت سے، علی العموم خالص نفسیاتی احوال کے مطابق یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے ہیں یعنی ان کا تعاقب سابقہ استکلافات اور موجودہ ذہنی فعلیت کی عام نوعیت کے تابع ہوتا ہے۔ اس طرح تمثالات کا بہاؤ خود عمل توجہ کی متواتر ترقی و تغیر پر منحصر ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے ارتسامات میں جو تغیرات رونما ہوتے ہیں، ان میں نفس توجہ کی تغیر پذیری کو صرف فی الجملہ ہی دخل ہوتا ہے۔ باقی بہت زیادہ وہ ان مہیجانات کی نوعیت پر مبنی ہوتے ہیں، جو آلات حس پر عمل کرتے ہیں۔ اور اس لحاظ سے ان کی نوعیت خود شعوری عمل کے تغیر کی نہیں بلکہ ایک ایسی شے کے تغیر کی ہوتی ہے، جو شعور میں واقع ہوتی ہے۔ یعنی جس کا شعور ہوتا ہے۔ یہ نوعیت اس صورت میں سب سے زیادہ نمایاں ہوتی ہے جب کہ خارجی تغیرات یکا یک ایسے تجربات کا باعث ہوتے ہیں جن کے لئے ذہن آمادہ و متوقع نہیں ہے۔ مثلاً جس کرسی پر ہم بیٹھے ہیں وہ اچانک ٹوٹ جائے۔ لیکن جب ہم کسی واقعہ کے متوقع اور اس کے

ظہور پر مناسب عمل کے لئے آمادہ ہوتے ہیں تو اس صورت میں بھی اس کے وقوع فی الشہور کے طریقہ میں ایک ایسی فعل اندازی یا اچانک پن سا پایا جاتا ہے جو خیالی سلسلہ تصورات کی آمد و رفت میں نہیں موجود ہوتا۔ یہ خود ہماری ذہنی فعلیت کا تسلسل نہیں ہوتا بلکہ یہ کوئی ایسی شے ہوتی ہے جو ہم پر واقع یا طاری ہوتی ہے اور جو ہمارے ذہن پر باہر سے عمل کرتی ہے (۱)۔

حرکت کی فعلیت سے تعلق چونکہ اور اکات کا انحصار خارجی نتیجہ پر ہوتا ہے جو ماحول کی چیزوں سے پیدا ہوتا ہے اس لئے جسم اور اس کے اعضا کو اپنے ماحول کے ساتھ جو مکانی علاقہ ہوتا ہے اس کے لحاظ سے ان میں اختلاف و تغیر ہونا لازمی ہے یہی وجہ ہے کہ ہمارے اور اکات میں ہماری حرکات سے تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ اپنے مثالوں کو ہم اپنے ساتھ لئے لئے پھر سکتے ہیں لیکن اگر ہم اپنا منہ پھریں یا اپنی آنکھیں بند کر لیں تو جس چیز کو ہم پہلے دیکھ رہے تھے اب نہیں دیکھ سکتے۔ خصوصاً ہماری حسوں میں آلات حس کے تطابق کے ساتھ تغیر واقع ہوتا ہے کسی شے کو پوری طرح وضاحت کے ساتھ دیکھنے کے لئے ہم آنکھ کو ایسی وضع میں رکھتے ہیں کہ اس شے کی شعاعیں آنکھ کے زرد نقطہ پر پڑتی ہیں علیٰ بذالینفر کو ہم اس طرح ٹھیک کرتے ہیں کہ وہ شبکیہ پر صاف و واضح تمثال پیدا کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ ان حرکی تطبیقات کی موجودگی واقعی رویت اور بصری تمثیل میں اہم فرق کا باعث ہوتی ہے ضروری اختلافات کے ساتھ ہی تمام دیگر اس پر بھی صادق آتا ہے۔

یہ سچ ہے کہ مثالوں کے ساتھ بھی تطابق پایا جاتا ہے جو بڑی حد تک ان حرکی تجربات کے اعادہ پر مشتمل ہوتا ہے جو واقعی اور اک کے وقت ہوتے ہیں۔ لیکن اس اعادہ کا واقعی حرکت سے آسانی کے ساتھ امتیاز ہو جانا ہے۔ کیونکہ محض تمثیل میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ توجہ اندر دماغ کی جانب پھینچ رہی ہے مگر حرکی اعادہ ان حسوں کے پہلو پر پہلو موجود ہوتا ہے جو جسم اور اس کے اعضا کی واقعی حالت پر مبنی ہوتے ہیں۔ ذہنی تصویر کی دیکھ بھال میں یہ ہو سکتا ہے کہ واقعی رویت کے حرکی اعمال کا اس میں کچھ نہ کچھ اعادہ ہو جائے لیکن ساتھ ہی اس کے مطابق ہم اپنی آنکھ کو حرکت نہیں دینے لگتے بلکہ ممکن ہے کہ جسمانی آنکھ سرے سے بند ہی ہو۔ اس طرح حرکی اعادہ واقعی حرکت سے نہایت آسانی کے ساتھ قابل امتیاز ہوتا ہے کیونکہ وضع و حرکت کی واقعی حس جو ہم آنکھ سے حاصل کرتے ہیں اور ان حرکات سے مختلف و مباین ہوتی ہے جن کا ذہن میں اعادہ ہوتا ہے۔ اس لئے ذہنی اعادہ کی حرکات

اندر کی طرف سر میں واقع ہوتی معلوم ہوتی ہیں۔

۶۔ ادراک و تمثال کا ایک نیلگوں آسمان کو دیکھنے میں، بقول ڈاکٹر وارڈ کے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ دوسرے سے مستقل وجود اس کے ایک حصہ کو نیلگوں کی جگہ ذہن میں سرخ تصور کر لیں۔ یہاں اس بات کا جان لینا نہایت اہم ہے کہ مثال بالائیں لوگ جس وقت کہ آسمان

کے سرخ ہونے کا تمثال یا تصور کر رہے ہوتے ہیں، اس وقت یہ نہیں ہوتا کہ ساتھ ہی وہ اس کے نیلگوں ہونے کو بھی دیکھ رہے ہوں یعنی سرخ کا تمثال اُن کے اور آسمان کے درمیان اس طرح نہیں عاقل ہو جاتا، کہ اس کی نیلگوئی کے ادراک کو چھپا لے۔ اسی طرح جب آنکھیں بند کر کے کوئی بصری تمثال قائم کیا جاتا ہے، تو اکثر اشخاص کے لئے یہ تمثال ایک مستقل وجود رکھتا ہے، اور اس خاکستری منظر یا فضا کا جز نہیں بن جاتا جو خود شبکیہ کی روشنی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ البتہ بعض اوقات ایسا معلوم ہو سکتا ہے، کہ یہ تمثال گویا خاکستری فضا میں ملا جا رہا ہے لیکن جب ایسا ہوتا ہے، تو تمثال حیثیت تمثال کے غائب ہو کر درحقیقت ارتسام بنتا جاتا ہے۔ ورنہ جس قدر زیادہ یہ تمثال کی نوعیت رکھتا ہے، اسی قدر یہ اُن حسوں سے بے تعلق اور مستغنی و مستقل نظر آتا ہے، جن کا منشا خود شبکیہ کی حالت ہے۔

یہی دیگر حواس کی صورت میں بھی ہوتا ہے۔ مثلاً اس وقت جن انگلیوں سے میں قلم پکڑے ہوں، اُن کی نسبت یہ تصور کر سکتا ہوں، کہ اگر گرم پانی میں ڈال دی جائیں، تو کیا احساس ہو گا۔ لیکن یہ ذہنی تصور یا تمثال اس وقت کے واقعی احساس کو نہیں باطل کر دیتا۔ اسی طرح گومیرے کان ایک بہرے کر دینے والے شور و غل سے گونج رہے ہوں، تاہم عین اسی وقت کسی لفظ کے ذہنی تلفظ یا تمثال کو خواہ کتنا ہی ضعیف کیوں نہ ہو۔ اس واقعی شور و غل سے میں واضح طور پر ممتاز کر سکتا ہوں۔ نیز جس وقت کہ میرے آلات گویائی بے حرکت یا اور آوازوں کے ادا کرنے میں مصروف ہوں، عین اسی وقت کسی لفظ کا ذہن میں بھی میں تلفظ یا تمثال کر سکتا ہوں۔

اس قسم کے واقعات سے ظاہر ہوتا ہے، کہ ادراکات اور تمثالات ایک دوسرے سے مستقل وجود رکھتے ہیں۔ جس کی توجیہ اگر ہم یہ فرض کر لیں، تو ہو سکتی ہے، کہ عمل اور ادراک میں جو عصبی حصے متبیح ہوتے ہیں، وہ تمام تر وہی نہیں ہوتے، جو تمثال کی صورت میں متبیح ہوتے ہیں۔

بعض امراض سے بھی اس فرض یا خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔ کیونکہ ان امراض میں دیکھا گیا ہے کہ بصری ہامی اور سمعی تشاللات کے اعادہ کی قوت تو معدوم تھی لیکن ان کے مقابل کی حس علی حال قائم تھی۔

ایک طرف احساسات و ادراکات اور دوسری طرف تصورات، ان دونوں کے عصبی مقامات میں جو تعلق ہے، اس کی بحث اب تک ایک پریشان کن مسئلہ ہے۔ لیکن اغلب یہ معلوم ہوتا ہے، کہ گویہ مسلسل اور کم و بیش ایک دوسرے کے ساتھ ہوتے، تاہم اس سے ان کا ایک ہونا کسی طرح نہیں لازم آتا۔

اتنا بہر حال معمولی تجربہ سے بھی واضح ہو جاتا ہے، کہ حس کا وجود اپنے مقابل کے امکان تشال کا مستلزم نہیں ہوتا۔ جو لوگ بصری تشال کی قوت بہت کم یا بالکل نہیں رکھتے، وہ واقعی جزو کو اس طرح دیکھ سکتے ہیں، جس طرح بہتر سے بہتر بصری تشال کی قوت رکھنے والے دیکھتے ہیں۔ علیٰ ہذا جن لوگوں کی اعادہ اصوات کی قوت نہایت محدود ہوتی ہے، ان کا سمعی ادراک بالکل صحیح اور تیز ہو سکتا ہے۔ عضوی حسوں کے ذہنی اعادہ کی کوئی قابل لحاظ قوت بہت ہی کم لوگ رکھتے ہیں۔ جن حیوانات کی ادراکی قوتیں اچھی طرح ترقی یافتہ ہوتی ہیں، ان میں ہو سکتا ہے کہ ذہنی تشال کی قوت کم یا بالکل نہ پائی جاتی ہو۔

۷۔ توہم، التباس اور خواب
توہم کی ماہیت کو سمجھنے کے لئے، اوپر حسی ظہور اور خارجی حقیقت کے فرق کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے، اس کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ معمولاً توہم، خواب

مدرکہ کو ان کے مختلف حسی ظہورات میں صحیح طور پر پہچان سکتے ہیں۔ اور حسی ظہور کے اختلافات ان اشیاء کے متعلق کسی بڑی موٹی غلط فہمی کا باعث نہیں ہوتے، پھر کسی ناموجود شے کو موجود سمجھ لینا تو اور بھی قلیل الوقوع ہے۔ لیکن بعض انتہائی صورتوں، خصوصاً امراض کی حالت میں اسکے خلاف بھی ہوتا ہے۔ اسی کا نتیجہ وہ ہوتا ہے جس کو توہم کہا جاتا ہے فرض کرو کہ ایک خاص ارتسامی تجربہ گزشتہ اختلافات کی بنا پر عادتہ و لزوماً وضاحت کے ساتھ کسی خاص قسم کی خارجی شے کی موجودگی کی طرف ہمارے ذہن کو منتقل کر دیتا ہے۔ اب اگر یہ شے واقعاً ان حسوں کی ایک شرط کی حیثیت سے موجود ہے، جو اس کی موجودگی کی جانب انتقال ذہن کا باعث ہیں، تو ہمارا ادراک صحیح ہوگا۔ یعنی اسی حالت میں جو شے مدرک معلوم ہوتی ہے اس کا حقیقتہً ادراک ہوتا ہے۔ بخلاف اسکے اگر اس شے کی ناموجودگی میں، دیگر شرائط و حالات کی بنا پر اسی قسم کے احساسات پیدا ہوں

تو پھر یہ التباس یا توہم یا ان دونوں کے بیچ کی کوئی چیز ہے۔

خالص التباس کی صورت میں جو اس اپنی معمولی صحیح حالت میں ہوتے ہیں اور سب معمول کسی کسی واقعہ موجود شے سے متاثر ہوتے ہیں۔ لیکن اس تاثر سے جو ارتسامات پیدا ہوتے ہیں، وہ پرانے عادی اختلاف یا کسی اور وجہ سے ذہن کو واقعی طور پر موجود شے کے بجائے کسی دوسری مختلف شے کی جانب منتقل کر دیتے ہیں۔ مثلاً موم کے مجسمہ کو زندہ آدمی، یا لکڑی وغیرہ کی مصنوعی کتاب کو واقعی کتاب یا انڈے کی خالی پھککالی کو پورا انڈہ سمجھ لینا اسی طرح سیرین میں جب دو سطح تصویریں ایک مجسمہ شکل نظر آتی ہیں، تو جن حسوں کا تجربہ ہوتا ہے وہ تو اپنے معمولی ہی طریقہ سے پیدا ہوتی ہیں، لیکن ان کے عادی اختلافات، ایک ایسی مختلف شے کی جانب ذہن کو منتقل کر دیتے ہیں، جو واقعی موجود نہیں ہے۔

بخلاف توہم کے، کہ اس میں ارتسامی تجربہ کلا یا جزاً خود آلات حواس یا نظام عصبی کی کسی غیر معمولی استثنائی حالت کا پیدا کردہ ہوتا ہے۔ مثلاً شراب سے ہستی کی حالت میں آدمی کو چوہے یا سانپ نظر آتے ہیں، کیونکہ اس صورت میں اس کے ارتسامات ان ارتسامات کے مماثل ہوتے ہیں، جو واقعی سانپ یا چوہے دیکھنے سے پیدا ہوتے ہیں، اور ان ارتسامات کے اکتسابی معنی کی جانب ذہن غیر مرتفع طور پر منتقل ہو جاتا ہے۔ لیکن التباس کی صورتوں کے خلاف، ارتسامات خود محض بھیج کے شبکیہ پر معمولی اثر سے نہیں پیدا ہوتے، بلکہ یہ کلا یا جزاً عصبی نظام کی اس غیر معمولی حالت پر مبنی ہوتے ہیں جو بالکل سے پیدا ہوتی ہے۔ اور جس کا نتیجہ وہ غلط اور اک ہوتا ہے، جس کو توہم کہا جاتا ہے۔

ایک ہی اور اک کچھ التباس پر مبنی ہو سکتا ہے، اور کچھ توہم پر۔ مثلاً کپڑوں کا ایک جوڑا ٹنگا ہوا دیکھ کر ہم کو دھوکہ ہو سکتا ہے کہ آدمی کھڑا ہے۔ ایسی صورت میں جس خاص نوعیت کے حسوں کا تجربہ ہوتا ہے، وہ کچھ تو ان کپڑوں پر مبنی ہو سکتے ہیں اور کچھ آکے بصر کی ایک غیر معمولی حالت پر۔ جہاں تک ان کا منشا خارجی بھیج کے معمولی اثر کی غلط تعبیر ہے، یہ التباس میں داخل ہیں اور جس حد تک کہ ان کی بنیاد شبکیہ یا نظام عصبی کی غیر معمولی حالت پر ہے، یہ توہم ہیں۔ ایسی صورتوں میں یہ ہو سکتا ہے، کہ کپڑوں کی پیدا کردہ معمولی حسوں کے سوا کوئی اور حس نہ موجود ہو، اور غلطی کا منشا تمام تر غلط تعبیر ہو۔ جب ایسا ہو، تو یہ توہم کی بلا کسی شرکت کے خالص التباس ہی التباس ہے۔

ارتسامی تجربہ کے تمام معمولی خصوصیات کا توہم میں پایا جانا ضروری نہیں۔ خواب اس حد تک توہم کی نوعیت میں داخل ہے کہ اس کا دیکھنے والا ایسی چیزوں کو دیکھتا اور سنتا ہے جو واقعاً خارج میں نہیں موجود ہوتیں۔ لیکن بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ خواب کے تجربات غیر واضح اور ارتسامی شدت سے خالی ہوتے ہیں، اور عموماً اس حرکت کی فعلیت پر موقوف نہیں ہوتے، جو ادراکات کا خاصہ ہے۔ ان کی ارتسامی نوعیت زیادہ تر اس پر مبنی ہوتی ہے کہ وہ اصلاً ذہنی فعلیت کے تابع نہیں ہوتے، یعنی بلا ارادہ بے تک اور وقتہ شعور میں رونما ہو جاتے ہیں۔ ان کے ظہور میں ہم اسی طرح منفعل ہوتے ہیں جس طرح کہ پیش جو اس واقعی اشیا کی حس میں عمل تنویم کے معمول میں جو توہمات پیدا کئے جاتے ہیں وہ غالباً اسی نوعیت کے ہوتے ہیں۔

وجود توہم کے شرائط دماغی خون کی نوعیت و تقسیم کے خاص تغیرات اور دماغی مادہ کے امراضی اثرات پر مشتمل ہوتے ہیں۔ مثلاً الکحل، افیون، ایتر، کلوروفارم وغیرہ کے زہریلے اجزاء کا دماغ میں پایا جانا، جو نظام عصبی میں ایک حدت سی پیدا کر دیتے ہیں۔ اسی طرح سونے میں چونکہ تنفس و حیما یا پست پڑ جاتا ہے، اس لئے خون میں کاربونک ایسڈ پیدا ہو جاتا ہے، جس سے دماغ کے مراکز حسی میں ہیجانی کیفیت رونما ہو سکتی ہے۔

بہت سے توہمات نظام عصبی کی خاص حالت اور آلات جو اس پر معمولی ہیجانات کے عمل کا مشترک نتیجہ ہوتے ہیں۔ اور اس حد تک توہمات فی الجملہ التباسات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ خواب کے تجربات کی صورت بڑی حد تک یہی ہوتی ہے۔ پسلیوں میں اگر ذرا درد ہو، تو آدمی کو خواب میں معلوم ہوتا ہے کہ کوئی خنجر بھونک رہا ہے یا کتا کاٹ رہا ہے اسی طرح سونے میں اگر کوئی ٹھنڈی شے جسم سے مس کر رہی ہو، تو خواب میں لاش دکھائی دے سکتی ہے۔ بعض صورتوں میں اندرونی حالات کی بنا پر شبکیہ کا ہیجان خواب کی تصویریں بنا میں نہایت اہم حصہ رکھتا ہے۔ جس کے متعلق پروفیسر لیڈ کے تجربات کا ذکر خالی از دلچسپی نہ ہوگا وہ کہتا ہے کہ جب میں اپنے خواب کے بصری تشلات کا اعادہ کر سکتا ہوں۔ اور ساتھ ہی شبکیہ کی فضا کا اس قدر جلد مشاہدہ کر سکتا ہوں کہ دونوں میں موازنہ ہو سکے، تو شبکیہ کی رنگیں اور چمکیلی خیالی صورتوں کے خفا کہ سے تقریباً ہمیشہ بلا استثناء، ان

چیزوں کی اصل کا غیر مشتبہ طور پر پتہ چل جاتا ہے، جن کو ابھی اپنے خواب کی حالت میں دیکھ چکا ہو۔ طویل مشق سے پروفیسر کیڈ نے یہ قوت حاصل کر لی ہے، کہ آہستہ آہستہ خواب دیکھنے بھر کی نیند طاری کر کے، دغفہ اسی طرح بیدار ہو جاتے ہیں، کہ توجہ، خواب کی صورتوں کا رنگ و روشنی کے ان تجربات سے موازنہ کر رہی ہوتی ہے، جو شبکیہ کے اندرونی افعال سے پیدا ہوتے ہیں، جن کو وہ خاص طور سے واضح و متنوع پاتا ہے۔ سب سے زیادہ مکمل و مفصل بصری خوابوں کی اصل شبکیہ کا اندرونی عضوی پہچان ہو سکتا ہے۔ اور میرے اختہارات کی بنا پر شاید کسی مسئلہ کا حل کرنا اس سے زیادہ دشوار نہیں ہو سکتا تھا، جتنا کہ اس مسئلہ کا، کہ اس قسم کے پہچان سے آدمی کو خواب میں اپنے سامنے الفاظ کا ایک مطبوعہ صفحہ کیسے نظر آ سکتا ہے؟۔۔۔۔۔ لیکن میں نے متعدد بار اپنی خواب دیکھنے والی قوت کو حقیقتہً اس حال میں پکڑا ہے، کہ ابھی اس کے سامنے مطبوعہ کتاب کا ایک صفحہ کھلا ہوا تھا۔ ایک خواب میں بین طور پر میں نے الفاظ اور جملے بنانے والے مطبوعہ حروف کو دیکھا اور اپنی آنکھوں سے ان کو پڑھتا رہا۔ بیدار ہونے پر اس شبکی فضا کا صاف طور پر میں نے پتہ لگالیا، جو ایسے غیر معمولی التباس کی باعث تھی۔ وہ ذرا سی روشنی اور سیاہ دلع جن کو کہ اسطوانات اور مخروطات کی فعلیت پیدا کرتی ہے، شبکی فضا کے آر پار پھیلے ہوئے متوازی خطوط میں مرتب تھے۔

خالص التباس وہ ہے، جس میں کہ توہم کا کوئی جز نہ شامل ہو۔ مشاہدہ کرنے والے جو اس پر حوار تسامات بنتے ہیں و بعینہ ویسی ہی حسوں کا باعث ہو سکتے ہیں، جو معمولاً ان سے پیدا ہوتی ہیں، اور پھر بھی یہ ہو سکتا ہے، کہ جن اشیاء یا افعال کا بظاہر ادراک ہو رہا ہے، وہ واقعتاً نہ موجود ہوں۔ یہی توہم سے پاک وہ خالص التباس ہے، جس کی مثال باز گیری کے کرتبوں سے ملتی ہے۔ مثلاً جب کوئی شعبہ باز محض دیکھنے میں تلوار نگل جاتا ہے، تو دیکھنے والے کی آنکھ پر جو حسی ارتسامات بنتے ہیں، وہ بالکل ایسے ہی ہوتے ہیں، کہ گویا شعبہ باز واقعتاً تلوار نگل گیا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ خالص التباسات میں بوقت واحد ایک کثیر جماعت مبتلا ہو سکتی ہے۔ بخلاف جماعتی توہمات کے، کہ گو در مجلس تحقیقات نفسی نے انکے وجود کو ثابت کیا ہے، تاہم انکا وقوع نہایت شاذ اور بہت زیادہ محتاج توجہ ہے۔

(۲)

باب

سلاسل تصورات

۱۔ عمل تصور کی دو گونہ
حقیقت

فعلیت اور اکی کے سلاسل کی طرح تصوری سلاسل میں بھی بالعموم کیسی
وغرض کی ایک خاص وحدت یا تسلسل پایا جاتا ہے۔ یعنی یہ بھی کسی نہ کسی عملی یا
نظری غرض و غایت کے ماتحت ہوتے ہیں۔ تصورات کے بہاؤ میں جو

تغیر یا انتقال ذہن اس تسلسل غرض کو توڑتا ہے، وہ عموماً ذہن کا ایک سلسلہ سے دوسرے
سلسلہ کی طرف انتقال ہوتا ہے۔ البتہ یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جو غرض و غایت کسی منفرد
سلسلہ تصورات میں وحدت کا باعث ہوتی ہے، وہ بجائے خود نہایت ہی حقیقت و نامحسوس ہی
ہو سکتی ہے۔ چنانچہ بہت ممکن ہے کہ اس سلسلہ کی حقیقت محض ایک آنی خیال سے زیادہ
نہ ہو، بلکہ سلسلہ کیسایہ صرف ایک ہی تصور معلوم ہوتا ہو۔ لیکن اگر اس سے کسی غرض و غایت کی
خواہ وہ کسی ہی حقیقت و زود فنا کیوں نہ ہو، کچھ بھی تشفی ہوتی ہے تو اسکو مسلسل خیال بہر حال بھنپا کر لگا
ہر سلسلہ تصورات اپنے اندر دو جہات یا حیثیات رکھتا ہے۔ ایک طرف تو یہ نئے
تصورات کی تخلیق و تولید کرتا ہے، اور دوسری طرف پرانے تصورات کا احیا و اعماؤں۔
اس کا مواد گزشتہ تجربات سے ماخوذ ہوتا ہے، لیکن جس وقت کہ تصورات کا احیا ہوتا ہے،
اس وقت کی مجموعی دماغی حالت کے لحاظ سے، اس مواد کی تشکیل و صورت بندی میں فرق ہوتا

رہتا ہے جتنی کہ جب ہم گزشتہ واقعات کا محض اعادہ ہی کی خاطر کرنا چاہتے ہیں کہ تا بہ امکان یہ بالکل اپنی اصلی نوعیت میں قائم رہیں، تو بھی جس صورت سے یہ شعور کے سامنے آتے ہیں اس کا وار مدار اسی وقت کے موجودہ حالات ہی پر ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اعادہ کی حالت میں یہ شعور کے سامنے بحیثیت گزشتہ واقعات کے آتے ہیں۔ بخلاف اس کے جب پہلی دفعہ یہ واقع ہوئے تھے، تو اولین یا ابتدائی تجربات کی حیثیت رکھتے تھے۔

لہذا ہر سلسلہ تصورات تخلیقی اور اخیالی دونوں حیثیات رکھتا ہے، البتہ انہیں ایک کے دوسرے پر غلبہ کے لحاظ سے بے انتہا اختلافات ہوتے رہتے ہیں سب سے پہلے امتلاف تصورات کے زیر عنوان ہم اخیالی رخ کو لیتے ہیں، پھر اس کے بعد تخلیقی تصورات کے زیر عنوان دوسرے پہلو پر بحث کریں گے۔

۲۔ امتلاف تصورات | امتلاف کی عام نوعیت و ماہیت کو سمجھنے کے لئے کتاب دوم باب ۱ کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ ہر قسم کے امتلافی ربط کی بنیاد مختلف حضرات

کے اس اتحاد عمل پر ہوتی ہے، جو کسی واحد مجموعی رجحان یا میلان کے پیدا کرنے کے لئے ان میں پایا جاتا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان حضرات میں سے جب کبھی کوئی دوبارہ واقع ہوتا ہے، تو پورا مجموعی رجحان متبہج ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر ۱ اور ۲ دو حضرات سے ملکر ۱ یا ایک مجموعی رجحان بنا ہے، تو الف کے مماثل کسی تجربہ کا دوبارہ وقوع پورے رجحان ۱ یا کو متبہج کر دے گا باقی اگر اعادہ کی صورت محض اکتسابی معنی کی ہو، تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ۲ میں کچھ ترمیم ہو جائیگی، جس کو ہم ریل سے تغیر کر سکتے ہیں۔ لیکن تصور ہی اعادہ کچھ اس سے زائد کا نام ہے۔ اس میں ریل کا وقوع پے کے جدا گانہ احیا کو مستلزم ہوتا ہے، جو ذہنی عمل کے مسلسل بہاؤ میں نسبتاً ایک مستقل قدم ہوتا ہے۔

یہ خیال رکھنا چاہئے کہ اصل میلان اب یعنی پورے مجموعی تجربہ کے احیا کا ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر کوئی شے محل نہ ہو، تو ب کا احیا ۲ کے ساتھ اسی تعلق میں ہوگا، جو اس کے اصلی وابتدائی وقوع میں تھا۔ مثلاً اگر کسی شے کا اصلی تجربہ اس طرح ہوا تھا، کہ یہ کسی دوسری شے کے اوپر رکھی ہوئی یا اس کے تابع اور اس پر موقوف ہونے کی حیثیت سے یا لگی تھی تو تصویر احیا کا میلان اس کو بعینہ انہیں تعلقات میں پیش کرنا چاہیگا۔ ظاہر ہے کہ اشیا کے یہ تعلقات اپنی نوعیت کے لحاظ سے بے انتہا مختلف و متنوع ہو سکتے ہیں۔ لہذا امتلاف تصورات کی

ہم اپنے ذہن میں اعادہ کرتے ہیں، تو بالعموم ہم بیچ بیچ کی غیر اہم تفصیلات کو جو واقعی تجربہ میں موجود تھیں، چھوڑ کر ایک اہم جز سے دوسرے اہم جز پر پہنچ جاتے ہیں۔ اسی طرح کسی شے کو بیان کرنے میں، اس کی تمام تفصیلات کا ذکر میں بالکل اسی ترتیب و سلسلہ سے نہیں کرتا جس کا کہ واقعی طور پر تجربہ ہوا تھا۔ بلکہ اس کے برخلاف بہت سی غیر اہم باتوں کو فراموش کرتا ہوا ایک واضح و ضروری جز سے دوسرے پر پہنچ جاتا ہوں۔ ان اجزا کے انتخاب کا انحصار تجربہ اور اس کے اعادہ کے وقت کی غالب دلچسپی و غرض پر ہوتا ہے، اور اس کی پابندی نہیں ہوتی، کہ تصوری اعادہ میں جو اجزا یکے بعد دیگرے آتے ہیں، وہ وہی ہوں جو واقعی تجربہ میں یکے بعد دیگرے رونما ہوئے تھے۔

بات یہ ہے، کہ امتلاف کی اہم شرط محض متقارنت ہی نہیں ہے، جس کے صحیح معنی زمانی تسلسل توجہ کے ہیں، بلکہ تسلسل غرض کو بھی اس میں بہت دخل ہوتا ہے۔ جس قدر کوئی تسلسل غرض یا دلچسپی اصلی تجربہ پر زیادہ غالب ہوتی ہے، اُسی قدر اس کے تصوری اعادہ میں انتخاب کا عمل زیادہ ہوتا ہے، یعنی ذہن ان کڑیوں کو چھوڑتا جاتا ہے، جو اس کی فعلیت کے عام رجحان کے لئے نسبتاً غیر اہم ہیں۔ یہ بات اس خاص صورت میں زیادہ نمایاں ہوتی ہے، جس میں کہ تسلسل غرض کے ساتھ تجربہ کے بیچ بیچ میں کچھ رخنے یا رکاوٹیں بھی پڑتی جاتی ہیں۔ اب اگر یہ رکاوٹیں بجائے خود کچھ خاص طور پر دلچسپ نہیں ہیں، تو اصل عمل کا ذہنی اعادہ کرتے وقت ہم ان کو بالکل ہی حذف کر لے جاتے ہیں۔ گویا بیچ بیچ میں جو رخنے تھے وہ بند ہو جاتے ہیں۔

یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ ان رخنوں کا کسی صورت میں بھی خواہ یہ دلچسپی کیوں نہ ہوں، سرے سے ذہنی اعادہ ہوتا ہی کیوں ہے۔ اس لئے جب کوئی رخنہ یا اختلاف واقع ہو گیا، تو پھر تسلسل غرض کہاں رہا، بلکہ عدم تسلسل پیدا ہو گیا۔ جواب یہ ہے، کہ جس وقت اختلاف واقع ہوتا ہے، اس وقت توجہ کا زمانی تسلسل موجود ہوتا ہے۔ اختلاف خود ایک ایسا تجربہ ہے، جو ایک عمل کی انتہا اور دوسرے کی ابتدا سے تعلق رکھتا ہے۔

لیکن اس قسم کی قریبی مقارنت یا نتائج امتلاف کی اصلی شرط نہیں ہے۔ بلکہ احیائے تصوری کا عمل مداح (مدوجز) کی صورت میں بھی ہو سکتا ہے، اور بار بار ہوتا ہے۔ البتہ اتنا ماننا پڑیگا، کہ نتائج اس عمل کے لئے ایک نہایت ہی اہم جز کی حیثیت رکھتا ہے۔ یعنی اگر

اور باتیں مساوی ہوں، تو اجیائے تصویری میں توجہ کا انتقال اسے براہ راست ب کی طرف ہوگا، نہ کہ ت کی طرف، جو اصل تجربہ میں ب کے واسطہ اور اس کے بعد واقع ہوا تھا۔ جس نسبت سے کہ غالب دلچسپی و غرض کی گرفت کمزور و غیر مسلسل ہوتی ہے، اسی نسبت سے ذہنی اعادہ تصورات میں اصل تجربہ کی ترتیب کو زیادہ قائم رکھتا ہے، حتیٰ کہ درمیانی اختلافات تک کو نہیں حذف کرتا۔ کمزور دماغ کے لوگوں کی گفتگو میں اس کا بہت تجربہ ہوتا ہے۔ البتہ جہاں اعادہ کی غرض ہی یہ ہوتی ہے، کہ اصل ترتیب کو باقی رکھا جائے، جیسا کہ کسی شے کو زبانی یاد کرنے کی صورت میں، تو وہاں ٹھیک ٹھیک بالکل اسی ترتیب کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔

(ب) اعادہ مماثلات :- اس بات کا ہم میں سے ہر شخص کو دن رات تجربہ ہوتا رہتا ہے، کہ ایک چیز اپنے مماثل دوسری چیز کو یاد دلا دیتی ہے۔ لہذا کیا مماثلت کو تسلسل توجہ کی تمام صورتوں سے الگ بجائے خود اختلاف کی ایک مستقل شرط قرار دینا چاہئے؟ اس کی بہترین مثال کسی شے کی تصویر ہے جو اپنی اصل کو یاد دلا دیتی ہے۔ اب اگر ہم نے اس اصل اور تصویر دونوں پر پہلے کبھی ایک ساتھ توجہ کی ہے، اور ان میں باہم موازنہ کر کے ان کی مماثلت سے واقف ہو چکے ہیں، تو پھر بعد کو ان میں سے ایک کے دیکھنے سے دوسری کا خیال آجانا تسلسل توجہ کی بنا پر قابل توجیہ ہو سکتا ہے۔ لیکن اس توجیہ کو دراصل مماثلت سے تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ مماثلت کی صورت میں دونوں کا ایک ساتھ تجربہ ہو چکا ضروری نہیں ہوتا۔ تصویر سے اس کی اصل کی طرف ایسی حالت میں بھی ذہن منتقل ہو جاتا ہے، جب کہ یہ بالکل پہلے پہل سامنے آئی ہو، اور گزشتہ زمانہ میں ان دونوں کا ایک ساتھ نہ تو کبھی ادراک ہوا ہو، اور نہ خیال آیا ہو۔ لہذا اس سے بظاہر ثابت ہوتا ہے کہ مماثلت کو اختلاف کی ایک مستقل جداگانہ شرط قرار دیا جاسکتا ہے۔

لیکن اس نتیجہ کو قبول کرنے سے پہلے ہم کو دیکھ لینا چاہئے، کہ اس سے لازم کیا آتا ہے۔ اگر ہم مماثلت کو اختلاف کا ایک جداگانہ اصول قرار دیتے، تو اس کے عمل کو داپنی معمولی حدود سے وسیع کر کے، ہر قسم کے امتلا فی احیا میں موجود ماننا پڑیگا۔ ایک آسان مثال کے طور پر حروف تہجی کو لو، کہ ان میں ایک حرف مثلاً الف کی آواز اپنے بعد کے حرف ب کی آواز کو یاد دلا دیتی ہے۔ گزشتہ زمانہ میں ہم الف کی بہت سی آوازیں، ایک

دوسری سے بغایت مائل سن چکے ہیں، جن کو ۱، ۲، ۳ وغیرہ سے تغیر کیا جاسکتا ہے، اسی طرح ب، دب، بب، وغیرہ کی بھی نہایت ہی مائل آوازوں کی حس ہو چکی ہے۔ مزید براں اسی گزشتہ تجربہ میں اب کے ساتھ اور اب، کے ساتھ وابستہ رہا ہے، وقس علیٰ ہذا۔ اب فرض کرو، کہ ہم کو ایک نیا احضار ۲ ہوتا ہے لیکن چونکہ یہ اپنی اس مخصوص انفرادی حیثیت میں پہلا تجربہ ہے، جو سلسلہ ب، دب، بب... کے کسی فرد ب سے وابستہ نہیں ہو سکتا، لہذا سوال یہ ہے، کہ پھر ۱ سے ب کا مثالی امیا کیسے ہو سکتا ہے؟ لفظ ہر اس کا صرف یہی ایک دوری طریقہ معلوم ہوتا ہے، کہ ۱ سے ۲، ۳ وغیرہ کے قائم کئے ہوئے متعدد رجحانات کا دوبارہ نتیجہ یا اعادہ ہو کر ان کے مقابل کی تشالات پیدا ہو جاتی ہوں، پھر ان سے لازماً ب، دب اور ان کے مقابل کی تشالات کا اعادہ ہو جاتا ہوگا۔ لیکن اس نظریہ کو واقعات پر منطبق کرنا بذاتہ نہایت ہی مشکل معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ جب حرف الف حرف ب کو یاد دلاتا ہے، تو اس صورت میں ہم کو معمولاً الف اور ب کی بہت سی تشالات کا وقوف نہیں ہوتا، جو چیز صاف طور پر ہمارے سامنے ہوتی ہے، وہ صرف ۱ کا پہلا احضار اور ب کے احضار کا اعادہ۔

اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ ہمارا یہ خیال غلط ہے، کہ مائل احضارات کے مقابل میں الگ الگ ایک دوسرے سے ممتاز رجحانات پائے جاتے ہیں۔ بلکہ اس کے بجائے ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ یکساں احضارات کے لئے جہاں تک کہ ان کی یکسانی کا تعلق ہے بعینہ ایک ہی رجحان ہوتا ہے یعنی جہاں تک کہ اس کے تعلق سے مماثلت بقدر مماثلت و حقیقت غنیت ہوتی ہے۔ لیکن اس اصول کو پیش نظر رکھنے کے بعد ہم مماثلت کو اختلاف کی کوئی جداگانہ و مستقل شرط نہیں قرار دے سکتے۔ کیونکہ اختلاف نام ہے کسی مجموعی یا مرکب رجحان میں اس کے اجزا کی باہمی وابستگی کا، چنانچہ جہاں اس وابستگی کے لئے جداگانہ و ممتاز رجحانات نہ ہوں وہاں اختلاف کا وجود ہی نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے جب ہم کسی تصویر کو دیکھتے ہیں تو اس کی اصل کے گزشتہ تجربہ کی بنا پر جو رجحان پیدا ہوا تھا، اس کے ایک جز کا فوراً ہی احیا ہو جاتا ہے، جس کیلئے اختلاف پر مبنی کسی مزید عمل کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ احیا اسی حد تک ہوتا ہے جس حد تک کہ تصویر اور اس کی اصل میں اشتراک پایا جاتا ہے۔ اختلاف کا کام اس اشتراک کو نہیں، بلکہ محض ان مزید خصوصیات کو ذہن کے سامنے لانا ہوتا ہے، جن میں کہ اصل اپنی تصویر سے اختلاف رکھتی ہے یعنی اس کے ذریعہ سے مائل اجزا کا نہیں، بلکہ غیر مائل اجزا کا اعادہ ہوتا

ہے۔ لیکن یہ صرف اسی بنا پر ممکن ہوتا ہے، کہ جن باتوں میں اصل اپنی تصویر کے موافق ہے، اور جن میں مخالف ہے، اس دونوں پر گزشتہ زمانہ میں ایک ساتھ توجہ رہ چکی ہے۔ لہذا اختلاف کی اصلی و انتہائی شرط کسی نہ کسی صورت میں یہی تسلسل توجہ ہے۔

ساتھ ہی احیاء مماثلات اور اعادہ کی دیگر صورتوں میں اہم اختلافات پائے جاتے ہیں۔ مماثلات میں جو اعادہ ہوتا ہے اس کو مسلسل ہونے کے بجائے منحرف یا منتشر کہا جاسکتا ہے۔ مسلسل اعادہ میں ا، ب، ت، ث، وغیرہ سلسلہ اشیا پر ہماری توجہ اسی ترتیب سے ہوتی ہے جس ترتیب سے کہ پہلے ان کا علم ہوا تھا۔ اب اگر اس دوران عمل میں ت اپنے مماثل کسی شے کی طرف ہمارے ذہن کو منتقل کر دے تو وہ کے لئے یہ بالکل ضروری نہیں اور اکثر ایسا ہوتا بھی نہیں کہ ت یا ا ب، ث کے اصل سلسلہ (جس کات ایک جز ہے) کے ساتھ یہ پہلے کبھی ذہن میں آچکا ہو۔ لہذا معلوم ہوا کہ اس میں ایک طرح کا انحراف یا انتقال ہوتا ہے، جو ذہن کو ایک سلسلہ تصورات سے دوسرے مختلف سلسلہ تک پہنچا دیتا ہے۔ فرض کرو کہ میں نے کوئی تصویر، اس کی اصل سے پہلے دیکھی، اور بعد کو پھر ایک ایسے سلسلہ واقعات کے ضمن میں اس کی یاد آئی جو مالک تصویر کے گھر جانے میں مجھ کو پیش آیا تھا۔ مثلاً جس کمرہ میں بیٹنگی ہوتی تھی اور اس میں جو باتیں پیش آئی تھیں، ان کے ضمن میں اس کی یاد زیادہ ہو سکتی ہے لیکن اگر اسی اشیاء میں اس تصویر کی اصل بھی میں نے دیکھ لی ہو اور پھر اس کو دوبارہ دیکھوں یا ذہن میں اس کا اعادہ کروں تو ساتھ ہی مجھ کو اس کی اصل (یعنی صاحب تصویر) کی تاریخ اور اس کے حالات بھی یاد آ جاسکتے ہیں۔ اس طرح امتلا فی تصورات کے دو مجموعے جو دیگر حیثیات سے بے تعلق و غیر مربوط تھے دفعۃً ایک دوسرے سے وابستہ ہو کر پہلے پہل ذہن کے سامنے آ جاتے ہیں۔

یہ صورت ہے جس کی بنا پر مماثلات کا احیائی ترکیب یا تالیف کا ایک مفید ذریعہ ہے۔ بقول بین کے، اس کا عمل بندھی ہوئی عادات و معمولات کے خلاف ہوتا ہے، یعنی یہ ذہن کو پامال راستوں سے الگ لے جاتا ہے۔ احیائے مماثلات کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ جن مشترک خصوصیات پر یہ احیاء موقوف ہوتا ہے، ان کا احضار دو جدا گانہ حیثیات سے ہوتا ہے (۱) ایک تو اصل شے کی خصوصیات کے لحاظ سے اور (۲) دوسرے جو اعادہ ہے، اس کی خصوصیات کے لحاظ سے۔ جب کوئی تصویر اپنی اصل کو یاد دلاتی ہے، تو ان

دونوں کی یکسانیاں (مشترک خصوصیات) جو ذہنی انتقال کا واسطہ ہیں، ان کا احضار دو مرتبہ مختلف سیاق و سباق کے اندر ہوتا ہے۔ پہلے تو یکسانیاں احضار تصویر کی اجزاء ترکیبی ہوتی ہیں، اور پھر اس شخص کے احضار کی اجزاء ترکیبی ہوتی ہیں، جس کی یہ تصویر ہے۔

سلسل اعادہ اور امثالہ مماثلات دونوں زیادہ تر صرف بوجہ ما عینیت کو مقتضی ہوتے ہیں دھواں دیکھ کر عجز کو آگ یاد آجاتی ہے یہ سلسل اعادہ کی مثال ہے۔ لیکن جو دھواں فرض کر کے اس وقت دیکھ رہا ہوں، وہ اس کے گزشتہ تجربات سے بہت سی باتوں میں مختلف ہو سکتا ہے۔ مثلاً یہ مقدار میں بہت زیادہ یا رنگ میں نسبتاً گہرا یا ہلکا وغیرہ ہو سکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ صرف مماثلت کی ضرورت ہوتی ہے، نہ کہ بالکل عینیت کی۔ جن باتوں میں اختلاف ہوتا ہے، وہ اعادہ کا باعث نہیں ہوتیں، بلکہ یہ کام صرف بوجہ ما اشتراک یا عینیت سے انجام پاتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی اختلافات کا بھی کچھ کم ایجابی حصہ نہیں ہوتا۔ گو یہ خود اعادہ میں معین نہیں ہوتے، تاہم جس چیز کا اعادہ ہوتا ہے، اس کی نوعیت میں ضرور ترمیم و تعمیر کا موجب ہوتے ہیں۔ مثلاً زیادہ دھواں سے زیادہ آگ کا خیال پیدا ہوتا ہے، اور کم سے کم کا کسی گھر اور کسی کارخانہ سے دھواں نکلتے دیکھ کر آگ کا خیال دونوں صورتوں میں آتا ہے، پھر بھی دونوں میں بہت اہم اختلافات ہوتے ہیں۔ اعادہ تو ان دونوں کی نوعی عینیت پر مبنی ہوتا ہے، اور اختلاف ان کے ذہنی اثر کا نتیجہ ہوتا ہے۔

اعادہ مماثلات کی صورت میں، جو احضار اعادہ کا موجب ہوتا ہے، اور جس کا اعادہ ہوتا ہے، ان دونوں کے اختلافات کا اس اعادہ میں کوئی ایجابی حصہ نہیں ہوتا۔ ایک شخص سے اتفاقاً ملاقات ہوتی ہے، اگر اس کی شباهت سرسید مرحوم سے کچھ ملتی جلتی ہے، تو موصوف کا تصور میرے ذہن میں پیدا ہو جائیگا۔ لیکن اس تصور میں ان باتوں سے کوئی خاص ترمیم و تبدیلی نہ واقع ہوگی جنہیں کہ پیش نظر شخص کی شکل و صورت علی گڑھ کالج کے مرحوم بانی سے مختلف ہے۔

اب ہم کو مماثلات کے واقعی اعادہ اور ان اعمال کے فرق کو معلوم کر لینا چاہئے جو اس اکثر اعادہ کے بعد رونما ہوتے ہیں جب ایک احضار اپنے مماثل دوسرے احضار کو یاد دلاتا ہے، تو ذہن ان دونوں میں موازنہ کر کے، ان کی بوجہ ما عینیت کو افریدہ اعمال کے ذریعہ لے مثال طبع زاد مترجم۔

ان میں دیگر حیثیات سے یکسانی کی بنیاد قرار دے سکتا ہے۔ مثلاً اسباب کو زمین پر گرتے دیکھ کر ان دونوں کے تعلق سے نیوٹن کا ذہن چاند اور زمین کے تعلق کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ ہمیں نہیں رک جاتا۔ بلکہ اسکی توجہ اس بوجہ یا تعلق یا عینیت کے ذریعہ سے ان میں دیگر حیثیات سے بھی یکسانی معلوم کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اس عمل میں جو سلسلہ خیال کام کرتا ہے اُس میں مسلسل استلاف کا اثر بدل خاصی طرح جاتا ہے لیکن ان دونوں کے اختلاف کی بنا پر باطل نہیں ہو جاتا۔

۴۔ سحر استلافات | ایک ہی تجربہ بالعموم بہت سے استلافی تعلقات رکھتا ہے۔ لہذا قدرۃ کا مقابلہ۔ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کسی خاص موقع پر ان میں سے صرف کسی

ایک کا عمل کیوں ہوتا ہے۔ مثلاً ایک تصویر ہے کہ اس کو دیکھ کر مجھ کو اس کا بنانے والا صنایع اس کا ہر یہ کرنے والا دست جس شخص کی یہ تصویر ہے وہ شخص جس کمرہ میں یہ آویزاں تھی وہ کمرہ، اس کے ساتھ جو دوسری تصویریں آویزیں تھیں یا اور بہت سے واقعات و حالات وغیرہ جو اس تصویر کے ضمن میں اتفاقاً پیش آئے ہیں سب یاد آسکتے ہیں۔۔۔۔۔ پھر ان میں سے کسی ایک کی ترجیح کی کیا وجہ ہوتی ہے؟ اسی سوال کی تقسیم ہم اس طرح کر سکتے ہیں کہ اگر استلاف، ب، ت، ث وغیرہ متعدد چیزوں سے ہے، تو پھر کسی خاص موقع پر ان میں سے صرف ب ہی کیوں اعادہ ہوتا ہے؟ ابتداءً جن حالات و شرائط کے ماتحت کوئی استلاف قائم ہوتا ہے۔ براؤن نے ان میں سے بعض کو گنا یا ہے، مثلاً ادب کے استلاف کے وقت، جس قدر زیادہ اور جس قدر طویل کسی شخص کی توجہ ان پر اور ان کے باہمی تعلق پر رہی ہوگی، اسی قدر یہ استلاف زیادہ استوار، اور امیں ب کو یاد دلانے کا رجحان زیادہ قوی ہوگا۔ اس طرح ادب کا گزشتہ تجربہ میں بار بار ساتھ پایا جانا بھی ایک اہم عامل ہوتا ہے۔ وہی وجہ ہے کہ جو شعر ہم کو ایک بار پڑھنے سے یاد نہیں ہوا تھا، تین چار بار دہرانے سے یاد ہو جاتا ہے قیام استلاف کے زمانہ کا قرب بھی اثر رکھتا ہے۔ کسی شعر کو فوراً پڑھنے کے بعد ہم اکثر آسانی سے دہرا سکتے ہیں، گو اس کی طرف کوئی خاص توجہ نہ رہی ہو، پھر ایک آدمی منٹ بعد صحیح طور پر ہم اس کو نہیں

۱۔ ماخوذ از فلسفہ ذہن انسانی مصنف تھامس براؤن جلد ۲ صفحہ ۲۴۱ و ۲۴۲۔

۲۔ ایضاً ایضاً ایضاً صفحہ ۲۴۳

دہرا سکتے (الانکہ پہلی دفعہ اس کی طرف خاص توجہ رہی ہو) اور تھوڑی دیر گزر جائے پر ہم اس کو سرے سے بھول جاتے ہیں۔ سب سے آخر یہ کہ بہت کچھ اس پر موقوف ہوتا ہے کہ ب کا اختلاف کے علاوہ کچھ اور چیزوں سے بھی ہوا ہے یا نہیں۔ جو گانا ہم نے ایک شخص کے علاوہ کسی دوسرے سے نہیں سنا ہے، وہ جب دوبارہ سننے میں آئے تو یہ مشکل ہی ممکن ہے، کہ ساتھ اس شخص کی یاد بھی نہ تازہ ہو جائے۔ لیکن اگر ہم نے اور لوگوں سے بھی بار بار یہ گانا سنا ہے تو ظاہر ہے، کہ پھر اس شخص کے یاد آنے کا احتمال کم ہو جاتا ہے۔

یہ اہم حالات و شرائط تھے۔ لیکن ان کے علاوہ اور بھی اسی درجہ کے اہم عوامل پائے جاتے ہیں، جن کا تعلق اختلافات قائم ہوتے وقت کے شرائط سے نہیں بلکہ اس وقت کی مجموعی حالت ذہن سے ہوتا ہے جب کہ احیاء و اعادہ ہوتا ہے۔ جو چیزیں کسی وقت ذہنی فعلیت کے عام رجحان کے مطابق ہوتی ہیں۔ ان کے تصوری احیاء کی طرف قدرۃ ذہن مائل ہوتا ہے۔ مثلاً اگر ہم باہر جا رہے ہیں، اور پانی برس رہا ہے، تو قدرۃ چھتری کی طرف ذہن منتقل ہوگا، حالانکہ بصورت دیگر ممکن تھا، کہ چھتری کے بجائے ہم کو یہ خیال آجاتا، کہ فلان شخص بھیگا رہا ہوگا۔ اسی طرح اگر ہم کسی کتاب کا ذکر کر رہے ہوں، تو اس وقت لفظ مقدمہ سے، جو تصور یا معنی ہمارے ذہن میں پیدا ہو گئے وہ اس سے بالکل مختلف ہو گئے جو اسی لفظ کو کچھری یا عدالت میں سن کر پیدا ہوتے ہیں۔

جس چیز پر ہم متوجہ ہیں، اس میں اگر کوئی ایسی بات ہو۔ جو کسی بنا پر ہمارے لئے خاص طور سے دلچسپ ہے، تو یہ اعادہ کا رخ متعین کرنے میں بہت دیگر امور کے زیادہ موثر ثابت ہوگی جیسے نے جو حسب ذیل مثال دی ہے، اس سے یہ حقیقت نہایت اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے۔ اس وقت (۱۸۹۷ء) مجھ کو اپنی گھڑی دیکھ کر سینٹ کی اس تجویز کا خیال آگیا، جو کاغذی زرقانونی کے متعلق حال میں پیش ہوئی تھی۔ بات یہ ہوئی کہ گھڑی نے مجھ کو اس شخص کی صورت یاد دلادی

۱۔ اخذ از فلسفہ ذہن انسانی مصنفہ تہا س براؤن جلد ۲ صفحہ ۲۰۱

۲۔ ایضاً

۳۔ راز انالکلوپیڈیا صفحہ ۶۳

جس نے اس کی مرمت کی تھی۔ اس کی یاد سے اس جوہری کی دوکان کی طرف ذہن گیا، جہاں میں نے شخص مذکور کو آخری مرتبہ دیکھا تھا، اور اس دوکان نے تمبیس کے ان طلائی بٹنوں کو یاد دلادیا، جو میں وہاں لے گیا تھا پھر ان سے سونے اور اس کی حال کی ارزانی کا خیال آیا، اور اس ارزانی سے زر کاغذی کی اس قیمت کی طرف ذہن دوڑ گیا، جس سے پھر قدرۃ یہ سوال پیدا ہو گیا کہ یہ کب تک چلیں گے، اور ساتھ ہی پیار ڈگی مذکورہ بالا تجویز یاو آگئی۔ ان مثالوں میں سے گوہر ایک مختلف حیثیات سے دلچسپ تھی، لیکن جو مثالیں میرے خیال کو ایک چیز سے دوسری کی طرف منتقل کر رہی تھیں، انکو آسانی سے معلوم کیا جاسکتا ہے، اس وقت مجھ کو اپنی گھڑی سے زیادہ دلچسپی تھی، کیونکہ اس کی پہلی اچھی خاصی آواز بکڑ کر نہایت مکروہ و تکلیف دہ ہو گئی تھی، اگر ایسا نہ ہوتا تو مرمت کرنے والے کے بجائے اس گھڑی سے اور بہت سی چیزوں کی طرف ذہن منتقل ہو سکتا، مثلاً جس دوست نے مجھ کو یہ گھڑی دی تھی، یا اور سیکڑوں ایسی باتیں تھیں، جن کا گھڑیوں سے تعلق ہو سکتا ہے۔ پھر جوہری کی دوکان نے ذہن کو بٹنوں کی طرف رجوع کر دیا، کیونکہ تمام چیزوں میں سے اس وقت مجھ کو اپنی ذاتی ملکیت کے لحاظ سے انہی سے سب سے زیادہ دلچسپی تھی۔ بٹنوں اور ان کی قیمت کے ساتھ اس دلچسپی نے لازماً مجھ کو اس خاص شے کی طرف متفت کر دیا جس کے یہ بنے ہوئے تھے، اور جس پر ان کی قیمت کا دار و مدار تھا، یعنی سونا۔ و قس علی ہذا

۵۔ تصوری تخفیف | ابھی ہم کو اوپر معلوم ہو چکا ہے، کہ تصوری احیاء کے وقت ذہن کی جو مجموعی حالت ہوتی ہے، اسکو اس بار سے میں نہایت اہم دخل ہوتا ہے

کہ کن تصورات کا احیا ہو گا۔ اب ہم کو یہ اضافہ کرنا ہے کہ جن چیزوں کا تصوری احیا ہوتا ہے ان میں مختلف درجہ و قسم کے تغیرات ان حالات کی بنا پر واقع ہوتے ہیں، جن کے ماتحت ان کا احیا ہوا ہے۔ یہ چیزیں نئی نئی ترکیبات میں داخل ہوتی، اور نئے نئے حقائق کا اقتضا کرتی ہیں۔ مثلاً اگر گزشتہ زمانہ میں کسی مکان کا دیکھنا اس میں رہنے والے کے تصوری احضار کے ساتھ امتلافاً و البتہ رہا ہے، تو پھر جب میں اس مکان کو دیکھتا یا اس کا ذکر سنتا ہوں، تو ساتھ ہی اس کے کمین کی جانب بھی ذہن رجوع ہو جاتا ہے۔ فرض کرو کہ میں نے یہ دیکھا یا

سنا کہ اس مکان میں آگ لگ گئی ہے، تو ان مخصوص حالات کی بنا پر اس میں رہنے والے شخص کے تصوری احضار میں ایک خاص تغیر پیدا ہو جائیگا۔ یعنی میں اس کو جلنے کے خطرہ میں مبتلا خیال کروں گا۔ اسی طرح کا تغیر استلاف مماثلات میں بھی ہوتا ہے۔ ایک بزدل جس کی صورت نیپولین سے ملتی جلتی ہو، اس کو دیکھ کر مجھ کو نیپولین یاد آ جاسکتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ بزدل کے مخصوص حالات کی بنا پر نیپولین کا جو خیال آئیگا، وہ بھی ایک خاص طرح کا ہوگا۔ یعنی میرا فہم اس فاتح اعظم اور پیش نظر بزدل کی زندگی میں جو عظیم تفاوت ہے، اس کا مقابلہ کرنے لگے گا۔ تم نے دیکھا، کہ ان مثالوں میں جس شے کا تصوری اعادہ ہوا، اس میں وقت اعادہ کے خاص حالات و تعلقات کی بنا پر ترمیم ہو گئی اور کسی نہ کسی حد تک یہی ہمیشہ ہوتا ہے البتہ اس ترمیم و تغیر کی ایک اور قسم ایسی ہے، جو صرف مخصوص حالات کے اندر ہی نمایاں ہوتی ہے وہ یہ کہ جس شے کا تصوری احیا ہوتا ہے، اس میں محض وقت احیا کے نئے حالات و تعلقات کی بنا پر ترمیم نہیں ہوتی، بلکہ ان تعلقات میں داخل ہونے سے پہلے بطور داخلہ کی شرط مقدم کے ترمیم و تغیر کی ضرورت ہو سکتی ہے۔ کسی مجموعہ یا کل کی نوعیت محض اس کے اجزاء ترکیبی کی نوعیت پر مبنی نہیں ہوتی، بلکہ ان کی مخصوص صورت ترکیب کو بھی اس میں دخل ہوتا ہے۔ فرض کر دو کہ ہمارے پاس ب اور ث دو چیزیں ہیں، جن سے مل کر ب ث ایک کل تیار ہوتا ہے۔ اب اس کل کی بنیاد ان دونوں اجزاء کے جس باہمی تعلق پر ہے، اگر اس کو قائم رکھنا ہے، در انحالیکہ ایک جز بدل جائے، تو دوسرے ترکیبی جز میں بھی اس کے مناسب تغیر کرنا لازمی ہوگا۔ مثلاً اگر ب کو ہم با سے بدل دیتے ہیں، تو ث کی جگہ بھی ہم کو ثا رکھنا پڑیگا۔ اس کی ایک عدم مثال جہلی نسبتوں میں ملتی ہے۔ فرض کر دو کہ ۱ میں ۱ کو ۵ سے بدل دیا جائے تو اس نسبت کو قائم رکھنے کے لئے ۲ کو ۱۰ سے بدلنا پڑیگا۔

اب دیکھو کہ جو تصوری احیا گزشتہ استلاف پر مبنی ہوتا ہے، اس میں اکثر ایسا ہوتا ہے، کہ بوقت احیا ذہنی فعلیت اس تعلق کو بھی لوٹانا چاہتی ہے، جو استلافی اجزاء ب اور ث کے مابین ہوتا ہے لیکن جو جز اعادہ کے وقت سامنے ہے، ممکن ہے کہ وہ اپنی نوعیت میں بعینہ ب نہ ہو بلکہ محض اس سے مماثلت رکھتا ہو۔ اس جز کا نام بار کو لویہ یا ممکن ہے کہ اصل جز ب سے اس درجہ مختلف ہو کہ ث کے ساتھ مل کر اسی قسم کا کل نہ پیدا کر سکے، جیسا کہ ب ث تھا۔ لہذا اس خاص کل یا مجموعہ کو دوبارہ پیدا کرنے کے لئے ضروری ہوگا

کہ تصوری احیا کی صورت ث کے بجائے ثا کی ہو۔

اس کی ایک نہایت معمولی قسم کی مثال یہ ہے، کہ شکر کا ایک ٹکڑا دیکھ کر اس کی مٹھالی کا تصور پیدا ہو جاتا ہے۔ اب مد اگر یہ شکر ایسی جگہ ہو، جو میری پہنچ سے باہر ہے تو اس کی جس مٹھالی کا تصور ہوگا، وہ بھی ایسی ہی مٹھالی ہوگی، جو مجھ کو مل نہیں سکتی گو گزشتہ تجربات میں جو شکر آلی تھی، وہ ممکن ہے، کہ آسانی سے قابل حصول رہی ہو۔ چھوٹی لڑکیاں اپنی گڑیا سے اس طرح کھیلتی ہیں، کہ گویا وہ واقعی بچہ ہے۔ اس گڑیا سے اسی کے مماثل اُستلانی تصورات پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن چونکہ یہ واقعی بچہ نہیں بلکہ محض گڑیا ہوتی ہے، اس لئے فرق بھی ہوتا ہے۔ مثلاً جب لڑکیاں اس کے منہ میں نوالہ دیتی ہیں، تو یہ توقع نہیں کرتیں، کہ یہ اس کو نگل بھی جائیگی۔ بلکہ اگر وہ واقعتاً نگل جائے، تو ان لڑکیوں کو بچہ اچھا ہوگا، اور ڈر جائیگی۔ غرض یہ کہ واقعی بچوں کی صورت میں جو تصورات پیدا ہوتے، ان کا صرف مماثلی اعادہ ہوتا ہے۔

ان مثالوں میں تصوری تخلیق، جن علاقوں پر مبنی ہے، ان کا احیاء اُستلاف کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن دوسری مثالیں ایسی ہیں، جن کی صورت ترکیب تمام تر اس غرض و غایت یا دلچسپی پر مبنی ہوتی ہے، جو احیاء کے وقت غالب ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے احیائی چیزیں ایسے علاقوں اختیار کر لیتی ہیں، جن میں کبھی پہلے یہ رونما نہیں ہوتی تھیں۔ مثلاً ایک شخص کی طبیعت کسی وقت ضلع جگت یا لطائف انرینی کو چاہ رہی ہے، یا وہ علت معلول کے علاقوں کو معلوم کرنا چاہتا ہے، تو لازماً ترکیب کی یہ صورتیں، ان چیزوں پر چڑھ جائیگی، جن کا اُستلاف سے اعادہ ہوا ہے، اور ان میں ایسی تبدیلی پیدا کر دینی، جو پیش نظر مطلب کے لئے ضروری ہے۔

مختلف افراد کی ذہنی ساخت میں، جو فرق ہوتا ہے، وہ بڑی حد تک اس

لے بعض لڑکے گڑیا کے سانسے زمین پر کھانا رکھ دیتے ہیں۔ بعض اس کے منہ میں دیر تک نوالہ لگائے رہتے ہیں، یا اس سے بھی بڑھ کر واقعیت پیدا کرنے کے لئے یہ کرتے ہیں، کہ اس کا کوئی دانت توڑ کر پن وغیرہ سے منہ کے اندر تک کچھ غذا پہنچا دیتے ہیں بعض ایسی سختی تو نہیں کرتے، لیکن مصنوعیت کو مٹانے کیلئے یہ کرتے ہیں، کہ منہ کے پاس نوالہ لیجا کر ادھر ادھر گرا دیتے ہیں اور پھر دوسرا لیجاتے ہیں۔

اس تعلق یا دلچسپی و غرض کے فرق نوعیت ہی پر مبنی ہوتا ہے، جس کا ان پر غلبہ ہوتا ہے بعض لوگوں کی توجہ زیادہ تر محض زمانی و مکانی مقارنت کے تعلقات پر رہتی ہے، بعضوں کی مجازی تمثیلات و استعارات پر، بعضوں کی صنائع و بدائع پر، بعضوں کی منطقی علالت پر۔ اور اسی اعتبار سے اُس ذہنی انتقال کی نوعیت بھی مختلف ہوتی ہے، جو ان کے سلسلہ تصور پر زیادہ غالب ہوتا ہے۔ ایک مدرسے یا تتبع ارسطو کا ذہن قیاسی اشکال زیادہ بناتا رہتا ہے۔ اسی طرح بہت سے لوگوں کو خصوصاً جو ہنگل کے زیر اثر ہیں، ایک سہ گانہ انتقال ذہنی کی خاص صورت زیادہ مطبوع ہوتی ہے، جس میں ذہن ایک انتہا سے دوسری انتہا کی طرف جاتا، اور پھر ان دونوں انتہاؤں کو ایک تیسرے جامع تر خیال میں ملا دیتا، بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے، کہ گزشتہ مواد تجربہ کو موجودہ صورت حال کے مطابق بنانے میں جس تبدیلی کی ضرورت ہے، وہ خود دوران احیاء ہی میں ہو جاتی ہے، اور پھر کسی مزید عقلی تطبیق کی احتیاج نہیں ہوتی۔ مثلاً صنلع جلک کا ایک پرانا نام ہر کسی لفظ کے تلفظ کو اس طرح نادرستہ بدل دے سکتا، کہ نہ اس کو پہلے صحیح تلفظ کا خیال پیدا ہو، اور نہ اس بات کا خیال آئے، کہ جو صنلع وہ بولنا چاہ رہا ہے، اس کی خاطر اس تبدیلی کی ضرورت ہے۔

اسی طرح جو شخص فطرت سے موسیقی کی خاص مناسبت لے کر آتا ہے، مثلاً موز آرٹسٹ، تو اس کے ذہن میں گویا الہامی طور پر از خود تصورات ایسی صورت میں آتے ہیں، جو اس خاص فن میں اس کی تصویری تخلیق کے لئے پہلے ہی سے سوزوں و مطالبات ہوتے ہیں، لیکن انسان کی معمولی فکر یا سوچ میں ایسا نہیں ہوتا، بلکہ اختلاف کے ذریعہ سے جو گزشتہ مواد فراہم ہوتا ہے وہ نئے علالت میں اپنی جگہ حاصل کرنے سے پہلے، اپنے اندر ایک خاص تبدیلی چاہتا ہے۔ ایک اونچے چکنی چھال کے درخت پر چڑھنا ہے، جس کے لئے اس کے تنے میں چاقو وغیرہ سے ہم کو کچھ سیڑھیاں ایسی بنانا ہونگی کہ نیچے کی سیڑھیاں اپنے اوپر کی سیڑھیاں بنانے میں مدد دے سکیں۔ ان سیڑھیوں کا نفس خیال ہم کو درخت پر نہیں پہنچا سکتا۔

یا ایک دوسری قسم کی مثال یہ لو، کہ ناول نویس ہمیشہ ایسے مناظر و واقعات و اشخاص کی فکر میں لگا رہتا ہے جو اس کے ناولوں میں کام آسکیں۔ اس طرح وہ اپنے ذہن میں ایسے مواد کا ذخیرہ کر لیتا ہے، جس کو عمل اختلاف حسب ضرورت سامنے لاتا رہتا ہے۔

لیکن اس مواد سے جب وہ واقف کام لینا چاہتا ہے، تو اس کو بالعموم اپنے قصہ کی ترتیب و نوعیت کے مطابق ان میں مناسب انتخاب و تغیر سے کام لینا پڑتا ہے۔

اب آخر میں ہم کو چند الفاظ تصوری تخلیق کی اصل نوعیت و ماہیت کی نسبت کہہ دینا ہیں۔ یہ ایک کھلی ہوئی اور معلوم بات ہے، کہ ذہن اپنے لئے نئے تصورات بنانے کی جو قوت رکھتا ہے، اس کے معنی یہ بھی نہیں ہوتے، کہ وہ عدم محض بالاشیاء سے ان کی تخلیق کر سکتا ہے۔ بلکہ بقول لاگ کے اس قوت کا کام فراہم شدہ مواد کی تحلیل اور پھر نئی صورتوں میں اس کی ترتیب کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ لیکن ترکیب و تحلیل کے الفاظ حقیقتہً اُس انسانی صناعت سے ماخوذ مستعار ہیں، جو آدمی مادی چیزوں میں کرتا ہے، مثلاً پتھر، کان، مکان بنانا، بت تراشنا وغیرہ۔ لیکن ہمارا سوال یہ ہے، کہ اُن ذہنی اعمال کی اصلی نوعیت کیا ہے، جن کو ہم استعارۃً تحلیل و ترکیب سے تعبیر کرتے ہیں؟ جواب یہ ہے، کہ ان اعمال کی حقیقت بس یہی ہے، کہ ذہن واقعی کے علم سے ممکن کے خیال کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ امکان کی بنیاد و راصل اس پر ہے، کہ چیزوں میں اقسام یا مراتب پائے جاتے ہیں۔ جہاں کہیں مختلف اشیا میں کوئی ایسا ماہ الا شتر اک پایا جاتا ہے، جو ان میں سے ہر ایک میں اپنا ایک مخصوص تعین رکھتا ہے۔ تو ان خاص خاص تعینات ہی کو ہم ممکن احتمالات یا شقوں سے تعبیر کرتے ہیں۔ فرض کرو، کہ ہمارے اس کمرہ میں جتنی چیزیں ہیں، وہ سب شکل رکھتی ہیں، لیکن ہر ایک کی شکل مختلف ہے۔ یہ خاص خاص مختلف اشکال، نفس شکل کے وجوب میں مشترک ہے، مختلف امکانات ہیں۔ البتہ صورت مفروضہ میں یہ تمام ممکن احتمالات ایسے ہیں، جو واقف موجود ہیں، اور جن کو میں اسی حیثیت سے سمجھ رہا ہوں۔ کہ یہ واقف موجود ہیں، لیکن جس مشترک امر یعنی شکل سے بحث ہے، اُس کی نوعیت ایسی ہے، کہ اس کے ممکن احتمالات صرف وہی نہیں، جو اس وقت واقف ہمیش نظر میں یا جو میرے گزشتہ تجربہ میں آچکے ہیں۔ بلکہ میرا ذہن اس کے ایسے احتمالات کا بھی تصور کر سکتا ہے، جن کا نہ کبھی پہلے مجھ کو تجربہ و ادراک ہوا ہے، اور نہ شاید آئندہ ہوسا سی طرح قد تمام انسان رکھتے ہیں، جو ایک کا دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔ لیکن جہاں تک واقعی تجربہ کا تعلق ہے۔ یہ اختلاف بس خاص حدود کے اندر ہی ہوتا ہے۔ مگر چونکہ یہ حدود نفس انسانی قدرت کی فہم میں داخل نہیں ہیں، کہ ان سے بڑا یا چھوٹا قد ہو ہی نہ سکے، اس لئے میں ایسے انسان کا بھی خیال کر سکتا ہوں

جو ایک میل لمبا ہو، یا یہ کہ اس کے پاؤں زمین پر ہوں، اور سر آسمان سے باتیں کرتا ہو۔ ان مثالوں سے تصوری تخلیق کی اصلی نوعیت معلوم ہو جاتی ہے۔ یعنی اس کا کام بس کسی مشترک شے یا اشیا کے نئے نئے امکانات کا انکشاف ہے۔

لہذا اس بنا پر ذہن کا تخلیقی عمل بنانے یا پیدا کرنے کے بجائے دراصل محض منکشف یا معلوم کرنے کا ہے۔ یہ نام ہے ایسے امکانات کے معلوم کرنے کا رجن کا واقعی ہونے کی حیثیت سے کبھی تجربہ نہیں ہوا ہے۔ صرف براہ راست تجربہ نہ ہونے ہی کے لحاظ سے اس کو ایک نئی شے کی تخلیق خیال کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً جب میں سونے کے پہاڑ کا تصور کرتا ہوں، تو اس کو بناتا نہیں ہوں، بلکہ پہاڑ کی شکل و جسامت کے مختلف امکانات میں سے ایک کا انکشاف کرتا ہوں، اسی طرح سونے کو بھی میں بناتا نہیں ہوں، بلکہ پہاڑ جیسی شکل و جسامت جن ممکن مواد سے تیار ہو سکتی ہے ان میں سے ایک کا تصور کرتا ہوں۔ لیکن اس ممکن احتمال کی اگر میں اپنے ذہن میں ایک تصویر بنا لوں، تو یہ تصویر نسبتاً میرا براہ راست تجربہ ہوگی۔ یہ تصویر اور جو ذہنی اثر یا میلان اس سے پیدا ہوتا ہے دونوں کا بنی میری توجہ کا عمل ہوتا ہے۔ یعنی یہ میرے ذہن کی صناعی، اور اس کی تعمیر و تخلیق کا نتیجہ ہیں۔

۴۔ تصوری فعلیت کی اور اکی فعلیت کی طرح تصوری فعلیت بھی کامیاب یا ناکام ہو سکتی ہے۔ جس حد تک کہ یہ کامیاب ہوتی ہے اور اکی فعلیت کے مانند اختلاف عمل کے ساتھ قائم رہنا چاہتی ہے۔ لہذا اس طرح قائم رہنے

کا میلان اس دلچسپی یا غرض و غایت کے متناسب ہوتا ہے، جو اس میں پائی جاتی ہے۔ تصورات کے پہاڑ و یارواری میں روک اور تاخیر کا باعث مختلف قسم کی چیزیں ہوتی ہیں یہ روک عمل احیا و تخلیق دونوں میں واقع ہو سکتی ہے۔ جب یہ احیا و اعادہ میں واقع ہوتی ہے، تو محض یاد کا قصور ہوتا ہے، جیسا کہ مثلاً میں کسی شخص یا کتاب کا نام یاد کرنا چاہتا ہوں، اور نہیں آتا، اب اگر ہم کو اس کے یاد کرنے کی زیادہ ضرورت ہے، تو کم و بیش دیر تک اس کی کوشش جاری رہے گی۔ اور تمام پیش نظر وسائل سے ہم کام لینگے۔ فرض کرو کہ کسی دوست کا نام ہم یاد کرنا چاہتے ہیں، تو یکے بعد دیگرے ہم مختلف طرح سے اس کی کوشش کریں گے۔ ہم ان حالات اور چیزوں پر توجہ کریں گے، جن کا اس سے

کچھ تعلق ہے جو شخص ہمارے پاس کھڑا ہے اس سے دریافت کر بیگے، یا بہت سے ناسوں پر خیال دے دیتے ہیں کہ شاید اس ذریعہ سے اپنے مطلوب نام تک پہنچ جائیں وغیرہ وغیرہ۔ یہ سب کچھ اسی طرح ہو گا، جیسا کہ عمل ادراک میں ہوتا ہے، کہ کوشش بدل بدل کر ہم اصل مقصد کے حاصل کرنے پر جھے رہتے ہیں۔

لیکن جب یہ روک تھامی فعلیت میں واقع ہوتی ہے، تو جن ذہنی اعمال سے اس پر غالب آنے کی کوشش کی جاتی ہے، وہ نہایت ہی پیچیدہ و مشکل ہو سکتے ہیں جس کی عمدہ مثال پہیلیاں بوجھنے کی ہے۔ اس میں ہم کو اپنے ذہن پر زور دے کر ایسی شے معلوم کرنا پڑتی ہے، جس سے پہیلی کی تمام شرطیں پوری ہو جاتی ہوں۔ اس لئے ہم کوشش پر کوشش کرتے ہیں، کبھی ایک چیز کا خیال کرتے ہیں کبھی دوسری کا، اور گوانہیں سے ہر چیز کچھ نہ کچھ شرائط کو پورا کر دیتی ہے، مگر سب پوری نہیں ہوتیں۔ یہاں بھی کوششیں بدل بدل کر حصول مقصد پر اسی طرح آدمی قائم رہتا ہے جس طرح تھانڈا لک کی بلی پھرے سے نکلنا چاہتی تھی، اور جس طرح اس میں کامیابی و ناکامی دونوں کا امکان ہوتا ہے، اسی طرح اس میں ہوتا ہے۔ ایک اور مثال ہم ایسی لے سکتے ہیں، جن میں تصورات کا بہاؤ کسی شدید عملی ضرورت کے تابع ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک شخص قید خانہ میں ہے اور اس سے بھاگنا چاہتا ہے۔ سب سے بڑی دشواری جو اس راہ میں حائل ہے وہ قید خانہ کی دیواروں کی اونچائی ہے۔ گزشتہ تجربہ کی بنیاد پر اس کو معلوم ہے، کہ رسی کے ذریعہ دیوار سے اتر جا سکتا ہے، لیکن موجودہ صورت میں اس کے پاس کوئی رسی نہیں۔ لہذا اس کو کسی ایسی شے کی ضرورت ہے، جو رسی کا کام دے سکے، یعنی جو اس کی پیش نظر تدبیر کے لئے اسی طرح موزوں ہو جس طرح کہ رسی ہوتی۔ وہ مختلف چیزوں پر ذہن کو دوڑاتا ہے، اور بالآخر اس کا خیال اپنی چادر اور کمبل پر جاتا ہے، کہ ان سے یہ کام نکل سکتا ہے، ممکن ہے کہ پہلی مرتبہ یہ خیال مفید مطلب نہ معلوم ہوا ہو، لیکن جن چیزوں کا اس نے ابتک خیال کیا ہے چونکہ ان کی بہ نسبت چادر اور کمبل سے یہ مقصد زیادہ پورا ہو سکتا ہے، اس لئے قدرۃً اس کا ذہن ان پر جھتا ہے، اور اپنی غرض کے مطابق کسی نہ کسی طرح ان کو ڈھالنا چاہتا ہے۔ یہاں تک کہ آخر کار اس کو یہ بات سوچھ جاتی ہے، کہ ان کو بچھاڑ کر رسی کی طرح بٹ لینا چاہئے لیکن یہ اس شخص کی صورت ہوگی، جس نے اس طرح رسی بنانے کی تدبیر کو پہلے نہیں سنا ہے، یا وہ شخص ہے جس نے اس تدبیر کو ایجاد کیا ہے۔ اس میں اور اس طرح کی تمام دیگر مثالوں

میں اشتباہ و مماثلت کا نہایت اہم حصہ ہوتا ہے۔ جو شخص دیوار پہچاننا چاہتا ہے، اس کا خیال اس طرف جاتا ہے کہ ایسے موقع پر لوگ رسی سے کچی کام لیتے ہیں، اور پھر اسی مماثلت کی بنا پر وہ اپنی موجودہ صورت حال میں بھی جہاں تک اس تدبیر سے کار براری ہو سکتی ہے کرتا ہے۔

(۳)

باب

حافظ۔

۱۔ حافظہ کی تعریف | بعض اوقات لفظ حافظہ ماسکہ کے عام معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ لیکن یہ استعمال بہت زیادہ وسیع ہے جو خالی از قباحہ نہیں۔ بہتر یہ ہے کہ حافظہ کو احیائے تصویری کے لئے مخصوص رکھا جائے، جس حد تک کہ احیا محض اعادہ یا محاکات ہوتا ہے اور جس شے کا احیا ہوتا ہے اس کی شکل میں بہ لحاظ حالات کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ احیائے تصویری کے اس محاکاتی پہلو کی بہترین مثال وہ صورتیں ہیں جن میں کہ وقتی غرض یا دلچسپی اس بات کی داعی ہوتی ہے کہ تجربہ ماضی کا اعادہ حتی الامکان اس کے اصل وقوع کے بالکل مطابق ہو۔ لہذا صحیح معنی میں لفظ حافظہ کا اطلاق بالخصوص انہی صورتوں کیلئے سوزوں ہے۔ عدالت میں کوئی گواہ جب گواہی دیتا ہے، تو یہ حافظہ کی صحیح مثال ہوتی ہے۔ اس کا ذہن گزشتہ واقعات و حوادث کا ہو بہو اسی طرح اعادہ کرنے میں کوشاں ہوتا ہے، جس طرح کہ وہ دراصل وقوع پذیر ہوئے تھے، ساتھ ہی وہ ان نتائج سے قطع نظر کرتا جاتا ہے جو بعد میں ان واقعات سے اس لئے اخذ کئے یا جو اس وقت وہ اخذ کرنے پر مائل ہوتا ہے۔ بروقت وقوع جو نتائج اس لئے نکالے تھے ان کو وہ تا بہ امکان نتائج ہی کی حیثیت سے یاد کرتا ہے، نہ کہ اور اکات کی حیثیت سے۔

عدالت میں گواہ اپنے ذاتی تجربات کا تاہم امکان انہیں زمانی مطلق کے ساتھ
 اعادہ کرتا ہے جن میں کہ وہ دراصل واقع ہوئے تھے۔ اس کو ذاتی یا شخصی حافظہ کہہ سکتے ہیں
 لیکن ایک بڑی صفت ایسی صورتوں کی بھی ہے جن میں حافظہ غیر شخصی ہوتا ہے۔ ان صورتوں میں
 جس شخص کو انسان یاد کرتا ہے وہ اس کے ذاتی تجربہ کا حاصل کردہ علم ہوتا ہے نہ کہ وہ
 جزئی واقعات جو اس کے حصول میں پیش آئے تھے۔ طالب علم جب اقلیدس شروع کرتا ہے
 تو ابتداً اس کا میلان یہ ہوتا ہے کہ کتاب کو لفظ بہ لفظ رٹ لے۔ لیکن طالب علم کے
 بعد اس کے ذہن میں اقلیدسی اشکال کے ثبوت کا محض عام طریقہ باقی رہ جاتا ہے۔ کتاب
 کے الفاظ بڑی حد تک وہ بھول چکا ہوتا ہے اور دوران تعلیم میں جو واقعات پیش آئے
 تھے وہ تو یقیناً بہت کچھ فراموش ہو جاتے ہیں۔ یعنی اس کو وہ خاص مواقع یاد نہیں رہتے
 جب کہ وہ کتاب لیکر کوئی شکل یاد کرنے کے لئے بیٹھا ہو گا نہ اس کو اپنی وہ غلطیاں یاد
 رہی ہونگی جو اس شکل کو سناتے وقت ہوئی تھیں۔ وہ انہیں امور کو یاد کرتا ہے جنکی ضرورت
 ہوتی ہے اور غیر متعلق باتوں کو فراموش کر دیتا ہے۔ یہ عمل سوچنے اور کام کرنے کی عادت قائم
 کرنے کے بالکل مماثل ہے۔ عادت قائم کرنے کی طرح اس عمل کی بھی دو شرطیں ہیں۔ ایک
 تو اس کے دوسرے طلب کی وہ نوعیت اصلہ جسکی بنا پر طلبی اعمال اپنا مطلوب حاصل ہو جائے پر ختم ہو جاتے
 ہیں کسی شخص کو بر زبان یاد کرنے پر بھی یہی صادق آتا ہے۔ مثلاً شاہان انگلستان کی
 تخت نشینی اور موت کی تاریخوں کو یاد کرنے کے وقت ایک لڑکا اپنی کتاب میں انکو بار بار دیکھتا
 اور جھراتا جاتا ہے، لیکن آخر کار کتاب دیکھنے وغیرہ کے یہ جزئی واقعات بھول جاتا ہے
 اُس کو اپنی وہ کوششیں یاد نہیں رہتیں جو ان تاریخوں کو حفظ کرنے کے لئے اس نے کی
 تھیں اور نہ ان غلطیوں یا نا کامیوں کا خیال رہتا ہے جو اس کوشش میں پیش آئی تھیں۔

۲۔ اچھا اور برا حافظہ | اچھے حافظہ کی صورتیں حسب ذیل ہیں (۱) جلد یاد ہو جانا (۲) دیر تک
 یاد رہنا (۳) جلد اور صحیح طور پر یاد آ جانا بعض اشخاص جلد اور آسانی سے یاد کر لیتے ہیں
 لیکن بھول بھی جلد ہی جاتے ہیں، بعضوں کو یاد دیر میں ہوتا ہے، لیکن ایک مرتبہ یاد ہو جانے
 کے بعد پھر دیر تک محفوظ رہتا ہے جس صورت میں کہ حافظہ دیر پا یعنی انسان جو کچھ ایک بار یاد
 کر لیتا ہے اسکو جلد نہیں بھولتا، اس میں بھی یہ ممکن ہوتا ہے کہ یاد کرتے وقت بات جلد یاد نہ آئے۔

اچھے حافظہ کی چوتھی علامت اس کا سودمند کار آمد ہونا ہے، یعنی حسب ضرورت

چیزوں کا بروقت یاد آجانا۔ ایک شخص کا حافظہ نہایت وسیع ہونے کے باوجود ممکن ہے کہ اس لحاظ سے سو و سند نہ ہو۔ مثلاً دو آئینی سپین کے ذہن میں اگر دیگر پاسا ہو گا۔ کے گودام کی طرح ہر قسم کی چیزیں اس طرح بے ترتیب بھری ہوئی ہوں گی کہ بہ وقت ضرورت کسی شے کا پتہ نہیں چل سکتا تھا، جو لوگ استخوان کی خاطر کتاب کو محض رٹ لیتے ہیں ان کو اکثر اس کا نہایت تلخ تجربہ ہوتا ہے۔ اگر سوالات ایسے صاف ہیں کہ ان کے جوابات براہ راست اسی رٹ ہوئی کتاب سے دئے جاسکتے ہیں تب تو خیر ان کو کسی قسم کی وقت نہیں ہوتی۔ لیکن اگر سوال ایسا ہے جس کے جواب میں ان کو اپنا علم کتاب کی ترتیب سے ذرا مختلف طریق پر پیش کرنا پڑتا ہے، تو بس چولیس ڈھیلی ہو جاتی ہیں۔ گو جواب کا سارا مواد جو کچھ انہوں نے رٹا ہے اسی کے اندر موجود ہوتا ہے، تاہم وہ صحیح جواب دینے سے قاصر رہتے ہیں۔ کیونکہ ان کے ذہن میں اس خاص سوال کا اپنے جواب کے ساتھ کبھی اختلاف نہیں ہوا ہے۔

جلد یاد ہونا بڑی حد تک اس دلچسپی کی کمی یا زیادتی پر مبنی ہوتا ہے، جو کسی آدمی کو اصل تجربہ کے ساتھ ہوتی ہے۔ جو چیز توجہ کو ذرا دیر کے لئے محض سرسری طور پر منعطف کرتی ہے وہ کبھی یاد نہیں رہتی۔ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ ہم نہ صرف ان چیزوں کو یاد کر لیتے ہیں، جو بجائے خود دلچسپ ہوتی ہیں، بلکہ جو باتیں ان سے ضمنی تعلق رکھتی ہیں وہ بھی یاد رہ جاتی ہیں، گو بجائے خود ان سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی۔ مثلاً بچہ کو حروف تہجی سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی۔ لیکن اگر یہ لپکٹوں کے بنے ہوئے ہوں تو بالعموم اسے یاد ہو جاتے ہیں۔ باقی جس حد تک کہ قوت حافظہ دلچسپی پر منحصر نہیں ہوتی، اس حد تک اس کی توجہ اصل خلقی قابلیت سے کرنی پڑے گی۔ لیکن زیادہ تر حافظہ کی خلقی قابلیت اس شے کے ساتھ خلقی دلچسپی مبنی ہوتی ہے، جس کو آدمی یاد یا محفوظ کرتا ہے۔ موزارٹ چودہ سال کی عمر ہی میں شکل سے شکل گانے کو صرف ایک بار سن کر اپنی یاد سے حرف بہ حرف لکھ دے سکتا تھا۔ لیکن ساتھ ہی موزارٹ کا ذوق موسیقی اس کو اس بات پر بھی مجبور کرتا تھا کہ اصل گانے کو بچہ انہماک و توجہ کے ساتھ سننے بعض دیوانوں میں فوق العادت قوت حافظہ پائی جاتی ہے۔ مثلاً وہ بے ربط الفاظ کے ایک طویل سلسلہ کو ایک ہی بار سن کر دہرا سکتے ہیں۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ دیوانوں کا

دائرہ دلچسپی نہایت ہی تنگ ہوتا ہے اور اسی لئے ان کی توجہ زیادہ قوی ہوتی ہے۔ یہ محض زمان و مکان کے انصال کے علاوہ اور مشکل سے کوئی تعلق سمجھ سکتے ہیں۔ لہذا ان میں ایسی باتوں کی یادداشت کی فوق العادت قوت ہوتی ہے، جو محض زمانی و مکانی سے انصال رکھتی ہیں۔ خارجی ارتسامات کے محض یکے بعد دیگرے پیدا ہونے سے جو امتلافات ان میں پیدا ہو جاتے ہیں ان کے مقابلہ کے لئے دیگر امتلافات نہیں موجود ہوتے۔

یاد رہنے کی مدت کا تفاوت بھی زیادہ تر دلچسپی ہی پر موقوف ہے۔ البتہ یہ بات ملحوظ رکھنی چاہئے کہ جس قسم کی دلچسپی کسی شے کے یاد کرنے میں باعث سہولت ہوتی ہے ضروری نہیں کہ وہی اس یاد کو قائم رکھنے میں بھی سب سے زیادہ موثر ہو۔ وکیل اپنے مقدمہ کی جزئیات ذہن نشین کر لیتا ہے۔ لیکن ان میں سے اکثر کو جلد ہی بھول جاتا ہے۔ کیونکہ مقدمہ کے ختم ہو جانے کے بعد ان کی دلچسپی بھی ختم ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس اصل مقدمہ کے خاص قانونی پہلو یا ورہ جاتے ہیں کیونکہ ان سے پیشہ کی بنا پر مستقل دلچسپی ہوتی ہے۔ مدت یاد میں ایک اور شے کو بھی بڑا دخل ہوتا ہے، یعنی جس بات کو آدمی نے یاد کیا ہے، اس کی تکرار۔ طالعلم جب کوئی سبق یاد کرتا ہے، تو اس کو بار بار دیکھنا پڑتا ہے یہاں تک کہ یہ بالکل ذہن نشین ہو جاتا ہے۔ باقی حافظہ کی قوت ماسک کے جن اختلافات کی توجہ دلچسپی اور کثرت تکرار دونوں سے نہیں ہو سکتی، ان کو پیدا نشی سمجھنا چاہئے۔ یہ امر ہنوز معرض بحث میں ہے کہ یہ پیدا نشی قابلیت دلچسپی میں معین ہوئے بغیر حافظہ کے لئے کس حد تک معین ہو سکتی ہے۔

جن حالات و شرائط پر حافظہ کا کارآمد ہونا منحصر ہوتا ہے، وہ مختلف قسم کے ہیں۔ جس شخص کو بہ وقت ضرورت گزشتہ تجربات فوراً یاد آ جاتے ہیں، کہا جاتا ہے، کہ اس کا علم مرتب و منظم ہے۔ مجموعی طور پر اس کے معلومات اس شخص کے مقابلہ میں بہت کم ہو سکتے ہیں، جس کے علم میں کوئی نظم و ترتیب نہ پائی جاتی ہو۔ پھر بھی اس کا حافظہ عملی و نظری اغراض کے لئے بہت زیادہ مفید ہوتا ہے، بلکہ استعمالی سوالات تک کے جوابات وہ بطریق احسن دے سکتا ہے۔ اس فرق کو سمجھنے کے لئے ہم کو یہ ملحوظ رکھنا چاہئے کہ بعض آدمیوں کو ذرا سی نشان دہی پر بات یاد آ جاسکتی ہے، لیکن اگر یہ نشان نہ دیا جائے تو بالکل یاد نہیں

آتی۔ یہ ہو سکتا ہے کہ میں کسی شعر کے پہلے مصرعہ یا صرف ایک لفظ کو سن کر پورے شعر کا اعادہ کر دوں، لیکن اسی شعر کو بغیر اتنی نشان دہی کے اگر تہنیکاً کسی موقع پر پیش کرنا چاہوں تو بار بار ایسا ہوتا ہے، کہ کسی طرح یاد نہیں آتا۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس شعر کے معنی پر اس خاص موقع یا اس کے مماثل موقع استعمال کے لحاظ سے کبھی میرا خیال نہیں گیا تھا۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ اس معنی پر خاص طور سے غور کیا گیا، بلکہ صرف اسی قدر کافی ہے کہ بس ایک عمومی حیثیت سے ذہن ان سے آشنا ہو۔ مثلاً اگر میں یہ دیکھنا چاہتا ہوں کہ کسی شعر میں حقیقی و مجازی معنی میں جو تعلق ہوتا ہے، وہ اکثر شے کی مادی نوعیت و ساخت کی یکسانی پر نہیں مبنی ہوتا، تو اس کی مثال میں غالب کا یہ مصرع پیش کر سکتا ہوں، کہ عہد دل حسرت زدہ بمقامائے کدہ لذت درو، ظاہر ہے، کہ "حسرت زدہ دل"، اور دسترخوان میں کیا یکسانی ہے۔

غالب کے اس شعر کو اپنے دعویٰ کی مثال میں پیش کرنے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ میں نے اس پر خاص حیثیت سے کبھی غور کیا ہو۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ اس قسم کی دیگر مثالیں میرے ذہن میں پہلے گزر چکی ہوں جس قدر زیادہ میں ایسی مثالوں سے اپنے ذہن کو مانوس کر چکا ہوں گا، اسی قدر آسانی سے پرانی مثالوں کا اعادہ کر سکوں گا اور نئی مثالیں دے سکوں گا۔ لہذا اہم کہہ سکتے ہیں کہ حافظہ کی سودمندگی کا انحصار صحیح قسم کے استلافات قائم کرنے پر ہے۔ ۱۔ کا ایک خاص قسم کے تعلق کے ساتھ بکواس کو یاد دلانا، اس پر منحصر ہے کہ ہم ادب پر کبھی پہلے اس تعلق کے لحاظ سے توجہ کر چکے ہوں یا ادب کے مشابہ دیگر چیزوں کے مابین اس طرح کے تعلقات کا خیال پہلے آچکا ہے۔

۳۔ امتداد زمانہ سے اگرچہ خاص خاص چیزوں کا حافظہ مختلف حالات و اشخاص میں مختلف حافظہ میں زوال عرصوں تک قائم رہتا ہے۔ لیکن عام کلیہ یہ ہے کہ اگر اس کی تجدید نہ ہوتی رہے تو مرور ایام سے یہ زائل ہونے لگتا ہے۔ پروفیسر انجیگاس نے امتداد زمانہ اور زوال حافظہ کا کمی تعلق معلوم کرنے کے لئے اختبارات سے کام لیا ہے اس نے اس غرض سے بے معنی سہ حرفی الفاظ کی کئی فہرستیں رٹوائیں۔ ہر فہرست میں بارہ سے لیکر چھتیس الفاظ تک تھے ایک فہرست کو حفظ کر لینے کے بعد کچھ عرصہ تک اس کے الفاظ دہرانے کی کوشش نہیں کی گئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ فہرست الفاظ مسلسل و مکمل طور پر یاد نہیں رہی۔ اس اعتبار سے معلوم یہ کرنا تھا کہ اب دو بارہ ان کو حفظ کر لے میں پہلے

کی بہ نسبت کتنا وقت صرف ہوگا۔ اس سے ذہنی میلانات کی زوال پذیری کا ایک کمی اندازہ ہو جاتا ہے، اور یہ معلوم ہو جاتا ہے، کہ اس زوال پذیری اور امتداد زمانہ میں کیا تعلق ہے۔ چنانچہ جب بیس منٹ کے وقفہ کے بعد دوبارہ اس لئے حفظ کرنا چاہا تو بہ نسبت پہلے کے قریباً ۴۰ فی صدی وقت صرف کرنا پڑا۔ اسی طرح ۶۴ منٹ کے بعد قریباً ۵۰ فی صدی ۶۴ منٹ کے بعد قریباً ۶۰ فی صدی اور دو دن کے بعد قریباً ۷۰ فی صدی وقت صرف ہوا۔ اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ اگرچہ زوال پذیری کی مقدار امتداد زمانہ سے بڑھتی جاتی ہے تاہم قتنا وقفہ زیادہ ہوتا اس کے اعتبار سے یہ نسبت کم ہوتی جاتی ہے۔

ہم حافظہ کے اصناف عام طور پر ہم کہتے ہیں کہ فلاں شخص کا حافظہ اعداد و شمار کے لئے اچھا ہے مگر ناموں کے لئے ناقص ہے۔ یا مقامات کے لئے اچھا ہے مگر لوگوں کی صورت یاد نہیں رہتی وغیرہ وغیرہ۔ علمی یا نظری حیثیت سے اس تقسیم کو اور زیادہ آگے بڑھانا ہوگا۔ چونکہ حافظہ احیائے تصوری کی قوت کا نام ہے، لہذا ہر تجربہ کے تصوری طور پر احیائے لئے ایک علیحدہ حافظہ ہونا چاہئے، نہ صرف ناموں بلکہ ہر نام کے لئے جدا جدا حافظہ بنانا پڑیگا۔

پھر بھی یہ عام خیال صحیح ہے کہ خاص خاص اصنافِ اشیا کے لئے الگ الگ حافظہ ہوتا ہے۔ موزارٹ کا حافظہ موسیقی کے لئے نہایت قوی تھا، لیکن ممکن ہے اعداد و شمار کیلئے بہت ہی ناقص رہا ہو۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کا حافظہ الفاظ کے لئے بے حد عمدہ ہو، لیکن ساتھ ہی واقعات اور تاریخیں بہت کم یاد رہتی ہوں یہ اختلافات بڑی حد تک پیدا ہوتے ہیں تاہم خاص خاص اصنافِ حافظہ کو ترقی بھی دی جاسکتی ہے۔

۵۔ مشق سے حافظہ کی ترقی یہ یقیناً صحیح ہے کہ کسی خاص صنفِ حافظہ کی مشق سے اس صنف میں ترقی ہو جاتی ہے مثلاً طویل مشق کے بعد تھکے کے تقال اپنی نقل کو جلد اور آسانی سے یاد کرنے لگتے ہیں یہی حال پادریوں کا ہوتا ہے کہ

ان کو دعائیں وغیرہ جلد حفظ ہو جاتی ہیں مشق کے یہ اثرات تصوری احیاء کی ان ہی خاص اقسام تک محدود نظر آتے ہیں جن کی مشق کی جاتی ہے۔ جو شخص الفاظ کے حافظہ کو ترقی دیتا ہے اس سے اس کے مقامات کا حافظہ ترقی نہیں کر جاتا۔

لیکن ایک معقول بنا پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ حافظہ مشق سے براہ راست ترقی نہیں

کرتا۔ کیونکہ یاد کی قوت اس توجہ کی نوعیت و کمیت پر موقوف ہوتی ہے، جو اصل تجربہ کی طرف کی جاتی ہے۔ مشق کا اثر براہ راست توجہ پر ہوتا ہے نہ کہ حافظہ پر۔ غالباً پروفیسر جیمس کا دعویٰ صحیح ہے کہ ”حافظہ کی ساری ترقی انسان کے اس معتاد طریق کی ترقی پر مشتمل ہوتی ہے جس کے ساتھ وہ واقعات کو ذہن نشین کرتا ہے، یا مشق سے سیکھنے کی قوت ترقی کرتی ہے نہ کہ محفوظ رکھنے کی۔ جیمس کہتا ہے کہ ”میں نے اس بارے میں متعدد مشاقق نقل و حرکتوں سے نہایت احتیاط کے ساتھ سوالات کئے ہیں۔ سمجھوں نے یہی کہا کہ نقل و حرکتوں کے سیکھنے کی مشق سے حافظہ میں کسی قسم کا فرق پیدا نہیں ہوتا۔ صرف اتنا ہوتا ہے کہ نقل کا باقاعدہ صحیح طور پر مطالعہ کرنے کی قوت بڑھ جاتی ہے۔ کیونکہ اس مشق کے بعد لب و لہجہ اور حرکات جسم وغیرہ کی بہت سی مثالیں پہلے ہی سے ان کے ذہن میں ہوتی ہیں، بلاشبہ پروفیسر جیمس کا خیال صحیح ہے کہ مشق سے حافظہ کو جو کچھ ترقی ہوتی ہے وہ دراصل توجہ کی ترقی اور اس کے ٹھیک راستہ پر لگ جانیکا نتیجہ ہوتی ہے۔ یاد کرنیکی کوشش توجہ کرنیکی کوشش ہے، بار بار اور طویل توجہ سے ہم نہ صرف اشیاء کے باقی رہنے والے اثرات کو زیادہ دیر پا کر دیتے ہیں، بلکہ ساتھ ہی ہم ان میں اور دوسری اشیاء میں تعلق قائم کر لیتے ہیں اور اس طرح ان اشکاف کو بڑھا لیتے ہیں جو افراد اور مجموعاً ان کے احیاء میں معین ہوتے ہیں۔

اس خیال کی رد سے قوت ماسکہ ہر فرد کے ساتھ اس کی عام عضویاتی ساخت کے ایک لازمی جز کی حیثیت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ ایک ”عضویاتی وصف یا خاصہ“ ہے جو انسان کو اس کے جسمانی نظام کے ساتھ عطا ہوتا ہے اور جس کو وہ کبھی بدل نہیں سکتا۔ البتہ صحت و مرض میں اس کی حالت مختلف ہوتی ہے اور یہ بات تو مشاہدہ سے ثابت ہے کہ جب انسان تازہ دم و مستعد ہوتا ہے، اس وقت یہ قوت زیادہ ہوتی ہے، اور جب بچہ کا ماندہ یا بیمار ہوتا ہے، تو کم ہوتی ہے۔ لیکن بس اس سے زیادہ ہم کچھ اور نہیں کہہ سکتے۔

مشق سے قوت حافظہ جس طرح ترقی کرتی ہے اس کے سمجھنے کے لئے ہم کو

اس نکتہ کی طرف رجوع کرنا چاہئے جس کی تشریح ہم ادیائے مماثلات کی بحث میں کر چکے ہیں۔
 مثال تجربات اپنی مماثلت کی حد تک ایک ہی ذہنی میدان رکھتے ہیں، مماثلت پر مبنی استلاف میں یہ زیادہ سے
 طور پر نظر آتا ہے۔ ایک شخص کو دیکھ کر کسی مماثلت کی بنا پر مجھ کو دوسرا شخص یاد آ جاسکتا ہے۔ اگرچہ
 یہ ہو سکتا ہے کہ وجہ مماثلت کو میں نہایت غور و تفحص کے بعد بھی نہ معلوم کر سکوں۔ پھر بھی ایک
 شخص کے دیکھنے سے جو اثر یا رجحان میرے ذہن میں چھوڑا تھا وہ دوسرے کے دیکھنے سے متبہج
 ہو جاتا ہے لہذا ان دونوں تجربات نے اپنے پیچھے جو اثرات ذہن میں چھوڑے ہیں ان
 میں کوئی نہ کوئی مشترک جز ضرور ہونا چاہئے۔ غرض جہاں تک مماثلات کا مماثلات کے ذریعہ سے
 احیاء ممکن ہے، ان کے ذہنی اثرات میں کچھ نہ کچھ اشتراک ہونا لازمی ہے یہی اس استلاف کا
 بھی صادق آتا ہے، جس کی بنیاد اتصال یا قرب پر ہوتی ہے۔ اگر ب اور ج کے استلاف
 کی بنا پر میں کو یاد دلاتا ہے، تو ب نے جو اثر ذہن پر چھوڑا ہے اس کے وقوع پر اس کا اثر
 متبہج ہونا ناگزیر ہے۔ لہذا جب اور میں نے جو اثرات یا رجحانات چھوڑے ہیں وہ ایک
 دوسرے سے بالکل الگ نہیں ہو سکتے ہیں۔

جس حد تک کہ ذہنی اثرات میں یہ اشتراک یا تداخل موجود
 ہوتا ہے، ٹھیک اسی حد تک کسی خاص صنف تجربات کے حافظہ کی مشق اپنے مثال
 تجربات کے حافظہ کو ترقی دیگی۔ جب آدمی کسی اجنبی زبان کے سیکھنے میں کچھ ترقی کر لیتا ہے،
 تو پھر مزید ترقی اسی لئے آسان ہو جاتی ہے، کہ وہ اس زبان کے کچھ عام خصوصیات سے آشنا
 ہو چکا ہے، جن کو پھر بار بار از سر نو نہیں سیکھنا پڑتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس طرح حافظہ
 کے کسی خاص رخ کی جو ترقی ہوتی ہے، اس سے اس کی عام ترقی کا نتیجہ نہیں نکلتا بلکہ یہ ترقی
 صرف مماثل تجربات تک بقدر مماثلت محدود رہتی ہے۔ مثلاً زبانہ انی کے حافظہ کی ترقی سے
 ۶۔ زمانہ ماضی کی یاد یا اکیمیائی اصول و قواعد کا حافظہ نہیں ترقی کر سکتا۔ اب تک ہم نے
 حافظہ کے ایک نہایت ہی اہم پہلو کا ذکر نہیں کیا ہے۔ وہ یہ کہ

جب ہم واقعات یا اشیا کو یاد کرتے ہیں۔ تو اکثر ہم یہ بھی سمجھتے ہیں
 کہ گزشتہ زمانہ میں مجھ کو ان کا تجربہ ہو چکا ہے۔ لیکن اس پہلو پر بحث یہاں ضروری ہے۔
 اور نہ مناسب کیونکہ اس کا تعلق دراصل علانیاتی زمانی کے تصوری استحضار کے
 عام سوال سے ہے، جس کی بحث آگے باب ۶ و ۷ میں آتی ہے۔

باب (۴)

تصور موازنہ اور تعقل

۱۔ تصویری پیش بندی اور اکی فعلیت اشیاے مدرکہ کی واقعی موجودگی کے تابع و تحت
 اور اکی پیش درستی میں ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اور اکی فعلیت ہمیشہ جسم اور آلات
 حس کی پہلے سے تیاری یا پیش درستی کو مستلزم ہوتی ہے۔ لیکن
 یہ تیاری براہ راست گزشتہ یا موجودہ ارتسامات ہی پر مبنی ہوتی
 ہے، اس میں مستقبل کی کوئی پیش بندی نہیں ہوتی ہے، بلکہ یہ محض ایک انتظاری حالت
 پر مشتمل ہوتی ہے۔ اور اکی شعور اپنے تجربہ میں اگر کوئی تصرف کر سکتا ہے، تو صرف جسم
 کی واقعی حرکت کے ذریعہ سے۔ مگر جسم کی کوئی حرکت ایسی نہیں ہو سکتی، جو اپنے خاص
 زمانہ سے آگے نکل جاسکے۔ تیز سے تیز جانور بھی جست کر کے مستقبل میں نہیں پہنچ
 سکتا۔ بخلاف سلسلہ تصورات کے کہ یہ ہم کو زمانہ مستقبل میں پہنچا دے سکتا ہے
 ہم کسی انجام کی تصویری پیش بندی سے خیال کی ابتدا کر سکتے اور آغاز و انجام کی باہمی
 کڑیوں کے سلسلہ پر آزادی کے ساتھ ادھر ادھر اپنے خیال کو دوڑا سکتے ہیں۔
 چنانچہ اگر اس سلسلہ کے وسط میں ہم کو کسی دشواری کا سامنا ہو، تو جس نقطہ پر یہ دشواری
 رونما ہوتی ہے، ضروری نہیں کہ وہیں ہم اس کا علاج کریں۔ بلکہ ہم پیچھے یا بالکل شروع
 میں لوٹ جا کر از سر نو پھر اپنے سلسلہ خیال کو مناسب طریقہ سے ترتیب دے سکتے
 ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس عمل میں ہر قسم کا تغیر و تبدل اور از سر نو ترتیب و تخلیق سب کچھ
 ممکن ہے، جو اور اکی شعور کے لئے ناممکن ہے۔

۴۔ عقلی تحلیل و ترکیب ادراک کے برخلاف تصور کسی نہ کسی طرح کی اور کسی کسی درجہ کی تمیز کو ضرور مستلزم ہوتا ہے، مگر معلوم ہو چکا ہے کہ ذہنی مثالوں بہ نسبت اپنے ارتسابات کے بالعموم دھندلی اور مجمل ہوتی ہیں۔ یعنی ان میں واقعی تجربہ یا ارتسام کا ساتھ نہیں ہوتا۔ لیکن مثال کے تعین و تحدید میں یہ کمی اس کے ان معنی کو بھی نسبتاً غیر محدود و نامستعین بنادیتی ہے، جن کا انحصار نفس اسی مثال کے پیش ذہن ہونے پر ہوتا ہے۔ اسی لئے نفس مثال بجائے خود مختلف و متعدد چیزوں کی نمائندگی کا کام دے سکتی ہے۔ مثلاً اگر میں دولت کا خیال کروں، تو اس سے میرے ذہن میں مال تجارت کے گٹھوں کی ایک مبہم سی تصویر پیدا ہو جاسکتی ہے، لیکن یہی ذہنی تصویر اس وقت بھی پیدا ہو سکتی ہے، جب کہ میں کسی تجارتی بندرگاہ یا مال گو دام کا خیال کر رہا ہوں۔ اسی طرح اشرفیوں کا ایک توڑا دولت بخیل یا بنگال بنک سب کی نمائندگی کر سکتا ہے۔ بھادوڑے کی ذہنی تصویر کھودنے کے فعل باغ، یا گورکن کی قائم مقامی کر سکتی ہے۔ لیکن ذہنی مثال کا محض یہ عدم تعین کلی تصورات کی شروعات کی توجہ کے لئے کافی نہیں۔ اصل یہ ہے کہ فعل تقسیم کو صرف اس میں منحصر کر دینا، کہ وہ بعض تعینات و تفصیلات کو حذف یا کم کر دیتا ہے، اور دھوری بات ہے۔ کیونکہ اس سببی عمل کے ساتھ ساتھ ایک ایجابی عمل بھی پایا جاتا ہے۔ ہر سلسلہ خیال کسی نہ کسی ایسی غرض و غایت یا دلچسپی کے ماتحت ہوتا ہے۔ جو اس کی رہنما اور اس پر متصرف ہوتی ہے جس کی بنا پر اس کی حیثیت ایک تصور ہی مجموعہ یا کل کی ہو جاتی ہے۔ باقی اس تصویری احضار میں واقعی ادراک کی جن تفصیلات کو حذف کر دیا جاتا ہے، اُس کی وجہ صرف یہ ہوتی ہے، کہ یہ ہمارے تصویری مجموعہ کے لئے موزوں نہیں ہوتیں۔ واقعی ادراک کی پوری تفصیلات کو ذہنی فکر کی تمیز میں استعمال کرنا ایسا ہی ہوگا، جیسے بے گھرے ہوئے پتھروں سے مکان بنانا۔ عمل تقسیم کے مذکورہ بالا ایجابی پہلو کو پیش نظر رکھنے کے بعد یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ تصویری احضار میں جو عدم تعین ہوتا ہے، اُس کی تلافی بالواسطہ ایک اور قسم کے تعین سے ہو جاتی ہے۔ جو چیز الگ الگ مثالوں اور ان کے معنی میں مبہم و نامستعین ہوتی ہے، وہ سلسلہ خیال کی ترقی کے ساتھ واضح و متعین ہوتی جاتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر الگ الگ مثالوں میں جو کچھ کمی ہو، اس کا مکملہ ان کے اُن باہمی ملائی

سے ہوتا ہے، جن کی بنا پر یہ ایک تصوری کل یا مجموعہ کی صورت اختیار کرتے ہیں۔ غرض اس طرح تحلیل کے ساتھ ساتھ ترکیب کا بھی ایک عمل جاری رہتا ہے۔ عمل تحلیل کا کام یہ ہوتا ہے، کہ وہ واقعی ادراک کو توڑ کر اس کی تفصیلات میں سے بعض ایسے اجزاء کا انتخاب کر لیتا ہے، جو اپنے واقعی ادراک کے برخلاف کم و بیش ایک عمومی یا تعقلی نوعیت رکھتے ہیں۔ لہذا اس تحلیل کو تعقلی تحلیل اور اس کے مقابل کی ترکیب کو تعقلی ترکیب کہا جاسکتا ہے۔ گویا جن اجزاء کو انتخاب کر کے الگ کر لیا گیا تھا، وہ تعقلی ترکیب کی بدولت ایک نئے مجموعہ یا کل کی صورت پیدا کرتے ہیں مکان بنانے میں بھی یہی ہوتا ہے، کہ پہلے ہم پتھروں کو کھودتے اس کے بعد گڑھتے، اور پھر ان سے ایک نئی عمارت بناتے ہیں۔ اس کی تفہیم و تشریح کے لئے کسی سلسلہ واقعات کا اسی زمانی ترتیب کے ساتھ صرف یاد کر لینا کافی ہے، جس ترتیب کے ساتھ، کہ وہ واقعات حسی تجربہ میں آئے تھے۔ یا چند چیزوں کا اسی مکانی ترتیب سے ذہن میں اعادہ کر لیا جائے، جس ترتیب سے کہ ان کا واقعات حسی احضار ہوا تھا۔ اب، اور یہاں، کے الفاظ حسی ادراک اور تصوری اعادہ کے نقطہ نظر سے مختلف معنی رکھتے ہیں۔ حسی لحاظ سے اب کا لفظ ہمیشہ حس کے واقعی وقت پر دلالت کرتا ہے، اور یہاں سے مراد ہمیشہ واقعی جگہ ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے جب ہم کسی سلسلہ واقعات کا باعتبار زمانہ کے ذہنی اعادہ کرتے ہیں، یا اشیاء کے کسی مکان یا جگہ میں ہونے کا تصور کرتے ہیں، تو واقعی حس مفقود ہوتی ہے، اور یہ جو کچھ اب یا یہاں موجود ہے اس کی تیسرے کا کام نہیں دے سکتی۔ جو تفصیلات واقعی ادراک میں تجدید و انفرادیت کا کام دیتی ہیں وہ تصوری اعادہ کی صورت میں بڑی حد تک مفقود ہوتی ہیں۔ لہذا تصوری ”اب“ اور ”یہاں“ کی تجدید کسی دوسرے طریقہ سے کرنا پڑیگی۔ درحقیقت ان کی تجدید ان نئے مرکبات سے ہوتی ہے جنہیں یہ داخل ہوتے ہیں، اور بالکل اضافی الفاظ بن جاتے ہیں۔ فرض کر دیکھیں اپنے ناشتہ کا خیال کر کے، اس کی ذہنی تصویر قائم کرنا چاہتا ہوں

۱۔ میں نے یہاں بصری تشاللات کا سلسلہ فرض کیا ہے، کیونکہ الفاظ یا زبان کی بحث اگلے باب میں ہوگی۔ لیکن واقعہ کے لحاظ سے اکثر آدمی گزشتہ سلسلہ واقعات کا ذہنی اعادہ الفاظ

اس کے تمام مراتب عالم خیال ہی میں ملے ہوتے ہیں، پہلے کھانے کے کمرہ میں داخل ہوا پھر میز پر بیٹھا، پھر چائے بنائی پھر اخبار کھولا۔ پھر کھانا پینا شروع کیا وغیرہ وغیرہ۔ لیکن اسی سلسلہ واقعات کو اگر میں زیادہ واضح طور پر ذہن میں لانا چاہتا ہوں، تو یوں کہہ سکتا ہوں، کہ اب میں کھانے کے کمرہ میں داخل ہوتا ہوں، اب یہ کرتا ہوں، اب وہ کرتا ہوں و قس علی ہذا۔ خواہ میں اب کا لفظ استعمال کروں یا تب اور پھر کا، لیکن مقصود بہر حال ان واقعات کا زبانی تعلق بتانا ہوتا ہے، کہ ان میں سے کون کس واقعہ پر مقدم ہے، اور کون مؤخر۔ یعنی اس صورت میں لفظ دو اب کا استعمال بالکل اضافی ہو جاتا ہے اور سلسلہ واقعات کا ہر جز اپنے ماقبل و مابعد کے لحاظ سے ”رب“ سمجھا جاسکتا ہے۔ علی ہذا اگر ہم اپنے نقطہ نظر کو بدل دیں تو اس سلسلہ کا ہر وہ جز جو پہلے ”دو اب“ سمجھا جاتا تھا، تب یا پھر کے تحت میں داخل ہو جاسکتا ہے۔ غرض یہ سب ہمارے نقطہ آغاز پر مبنی ہے۔ اگر ہم زیادہ پہلے کے واقعات سے آغاز کریں تو جو پہلے ”دو اب“ تھا وہ ”تب“ ہو جاتا ہے، اور جو پہلے مستقبل تھا، وہ حال یا ماضی بن جاتا ہے۔

اسی طرح تصوری فکر و خیال کے ہر سلسلہ میں یہی ہوتا ہے، کہ اس کے مختلف اجزاء کا تعین و تشخیص، ایک دوسرے کے ساتھ ان باہمی تعلقات سے ہوتا ہے، جو ان کو اپنے پورے سلسلہ یا تصوری کل کے اندر حاصل ہیں۔ اس طرح حسی ادراک میں جو تعین تھا، اس کی جگہ ایک نئے قسم کا تعین آ جاتا ہے، جو عقلی ترکیب پر مبنی ہے۔ لہذا اس معنی میں ہم ہیگل کا یہ دعویٰ قبول کر سکتے ہیں کہ خیال ہمیشہ تجرید سے تعین کی طرف جاتا ہے۔ ایک تجرید سے اس طرح تکمیل و ترکیب ہوتی جاتی ہے، کہ پورے مجموعہ یا کل کا تعین برابر بڑھتا جاتا ہے۔ البتہ اس میں شک نہیں، کہ اس طریقہ سے جو تعین پیدا ہوتا ہے، وہ واقعی ادراک کے تعین و تشخیص سے ہمیشہ کم اور اپنی نوعیت میں مختلف ہوتا ہے۔ لیکن ساختہ ہی یہ بھی کم از کم اتنا ہی صحیح ہے، کہ ادراک کی تعین

پیشہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کے ذریعہ سے کرتے ہیں یہ خصوصیت الفاظ ہی کو حاصل ہے۔ کہ وہ معنی کے لحاظ سے غیر تعین ہوتے ہیں، نہ کہ ذہن تشریحی کی حیثیت سے۔

اس تعین کا مقابلہ نہیں کر سکتا، جو تصوری ترکیب سے حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ تصوری ترکیب کے عمل میں ایسے تعلقات و ہمیزات کا علم ہوتا ہے، جو حسی ادراک سے کبھی بھی نہیں معلوم ہو سکتے۔ تصوری ترکیب سارے عالم کو ایک ہی نظام یا وحدت میں منسلک کر دیتی ہے، جس کے نہایت حقیر حصہ کا افراد کو اپنے حواس سے علم ہوتا ہے۔ لہذا تصوری ترکیب کے مقابلہ میں حسی ادراک کی حیثیت محض ایک جز کی سی ہوتی ہے، اور اس معنی کر کے یہ تعین میں بھی کم ہوتا ہے۔

۳۔ موازنہ ”جب محسوس و مدرك شے کا کوئی نمایاں فرق یا اختلاف

احضارات میں تغارض و تضادم کا باعث ہوتا ہے، تو ترقی پذیر

ذہن نفس ادراک سے آگے نکل جاتا ہے۔ ایک شکاری جو زمین پر ہاتھ ٹیکے ہوئے

چوپائے کی طرح چپکے چپکے شکار کی تاک میں جھکا ہوا چلا جا رہا ہے، وہ شکار کو فوراً اپنا

ہلاک کرنے والا دو پاؤں کا انسان نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ وہ عام انسان کے خلاف

چاروں ہاتھ پاؤں سے چل رہا ہے۔ یا اسی طرح کسان کھیتیوں میں آدمی کا مصنوعی پتلا

بنا کر جو کھڑا کر دیتے ہیں، وہ آدمی کا ایسا معلوم بھی ہوتا ہے اور نہیں بھی ہوتا ہے، کیونکہ

گویہ دو ٹانگوں پر کھڑا ہوتا ہے، تاہم چلتا پھرتا نہیں ہے۔ اور اک اور تصور پر جدا گانہ

توجہ اور باہمی موازنہ کے ذریعہ سے جب تک ان کے اختلاف و اشتراک کو معلوم

نہ کر لیا جائے، اس وقت تک یہ ایک دوسرے سے الگ ہی رہتے ہیں۔

اس قسم کا موازنہ ایک مرکب و پیچیدہ عمل ہے، جو بہت سے قضایا و مقدمات

کو مستلزم ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ شکاری دو چاروں ہاتھ پاؤں سے چل رہا ہے، یا کھیت

میں جو پتلا کھڑا ہے، وہ محرکت نہیں کرتا، وغیرہ وغیرہ۔ حیوانی زندگی میں صد ہا مواقع

ایسے آتے ہیں، جن میں اس قسم کا ذہنی عمل مفید ہو سکتا ہے۔ جب کبھی ایسا ہوتا ہے

کہ چیزیں صورت میں مختلف لیکن عمل اغراض کے لئے یکساں ہوتی ہیں، یا صورت میں

یکساں لیکن عمل اغراض کے لئے مختلف ہوتی ہیں، تو بعض دفعہ ایسی شکل پیش آتی ہے

جس کا بہترین حل دانستہ طور پر موازنہ ہی سے ہو سکتا ہے۔ دانستہ موازنہ سے میری مراد

ذہن میں دو چیزوں کا مقابلہ کرنا، اور ایک سے دوسری کی طرف ذہن کا منتقل ہونا

ہے، تاکہ ان میں اختلاف کے باوجود جو اشتراک یا اشتراک کے باوجود جو اختلاف

ہے، وہ معلوم ہو جائے، اور ساتھ ہی اس اختلاف و اشتراک کی ٹھیک نوعیت بھی متعین ہو جائے۔ کوئی چڑیا جو کیڑوں پتنگوں کو کھاتی ہے۔ اُس کے سامنے اگر ایسے کیڑے آجائیں، جو صورت میں بظاہر ملتے جلتے ہیں، لیکن ان میں سے بعض تو اس کی مرغوب غذا ہوں، اور بعض اُس کے ذائقہ کے لئے نہایت ہی بدمزہ ہوں، تو وہ سخت مشکل و التباس میں پڑ جائیگی، اور بدمزہ کیڑے کے منہ میں آ جانے سے بڑی ناگوار یا یوسی ہوگی۔ اس مشکل پر یہ چڑیا اس طرح غالب آسکتی تھی، کہ بدمزہ اور خوش مزہ دونوں کیڑوں میں سے ایک ایک لے کر پاس پاس رکھتی، اور پھر یکے بعد دیگرے ان کی مشترک خصوصیت پر غور کر کے امتیازی اختلافات کو معلوم کر لیتی۔ یا یہ کہ دونوں کو خارج میں پاس پاس رکھنے کے بجائے صرف ایک کو سامنے رکھتی اور دوسرے کا ذہن میں تصور کر کے اسی طرح مقابلہ و موازنہ سے اختلافات کا پتہ چلا لیتی۔ یہ صورت پہلی سے زیادہ مشکل ہے۔ کیونکہ ایک ایسی شے کو جو جو اس کے سامنے نہیں ہے، صحیح طور پر ذہن کے روبرو قائم رکھنا بڑی کوشش چاہتا ہے۔ یہ تو ایک فرضی مثال تھی، لیکن واقعہ کے لحاظ سے چڑیوں میں مقابلہ و موازنہ کے اس عمل کی پہلی ہی صورت کا پایا جانا مستتبہ ہے، چہ جائیکہ دوسری۔ دراصل ہم کو لاک کے اس دعویٰ کی تائید کرنا پڑتی ہے، کہ ”جانوروں میں موازنہ کی قوت ہوتی تو ہے، لیکن بہت ناقص“، اور صحیح معنی میں یہ ”صرف انسان کا حصہ ہے“، کہ وہ تصورات میں پوری تیز کے ساتھ اشیا کی اختلاف و اشتراک کی خصوصیات کا موازنہ کر سکے۔

حیوانات کے باقاعدہ مشاہدہ سے اسی خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔ لائیڈ مارگن نے بھی اپنی کتاب میں یہی نتیجہ نکالا ہے۔ یہاں میں اُس کے ایک اعتبار کا ذکر کرتا ہوں جو نہایت احتیاط کے ساتھ کیا گیا ہے۔ ایک کتاب جس کو منہ میں دبا کر چیزوں کو اٹھا لانے کی تعلیم دی گئی تھی، اس کو ساتھ لے کر یہ ایک مرتبہ نکلا اور اپنی چھڑی ایک احاطہ میں پھینک دی، جو لوہے کے تاروں سے گھرا تھا۔ کتاب اس کے پیچھے جھپٹا، اور منہ میں دبا کر

تاروں تک لایا، لیکن بس یہاں تک پچھلے شکل میں پڑ گیا۔ وہ خود تو ان تاروں کے باہر نکل
آتا تھا۔ لیکن چھڑی کو نہیں نکال سکتا تھا۔ اس کو تجربہ نے یہ نہیں سکھلایا تھا، کہ اس میں
کامیابی کی صورت صرف یہ ہے، کہ چھڑی کے کنارے کو پکڑ کر نکال لے۔ یہ کرنے کے
بجائے، وہ بالکل بالکل پچھلے اور دھڑکھینچتا اور زور لگاتا تھا۔ اور اگر اتفاق سے اس کے
منہ میں چھڑی کا ٹھیک سر آجاتا تھا یا خود مارکن اس کو بتلانا چاہتا تھا، کہ کیونکر نکالتے
تو اس کو دوبارہ اعتبار میں کوئی فائدہ نہ ہوتا تھا۔ بعض مرتبہ اتفاقہ اس کو کامیابی
بھی ہوتی، پھر بھی دوسری دفعہ ایسا نہ کر سکا۔ یہ کوئی اتفاقی مشاہدہ نہ تھا، بلکہ ایک باقاعدہ
اختیار تھا، جو کئی کئی دن کیا گیا، اور پھر یہ اپنی نوعیت کا ایک ہی اختیار نہیں بلکہ اسی
کے مماثل بہت سے اختیارات کئے گئے۔ غرض دکھانا یہ ہے، کہ کتا ایک طریقہ
کے بعد دوسرا اور دوسرے کے بعد تیسرا اختیار کرتا تھا، مگر محض بالکل پچھلے اور موازنہ
کے ذریعہ سے ان مختلف طریقوں میں کوئی انتخاب نہیں کر سکتا تھا۔ اسی لئے جب وہ
اتفاقاً ٹھیک طریقہ پر پہنچ جاتا تھا، یا اس کو بتلایا جاتا تھا، تو بھی وہ ان اختلافات کو
معلوم کرنے سے قاصر رہتا تھا، جو کامیاب طریقہ کو ناکام سے الگ کرتے ہیں۔
بہت ہی ابتدائی صورت کے علاوہ باقی موازنہ کی تمام صورتیں آزاد و مستقل
تصورات کو مستلزم ہوتی ہیں۔ حتیٰ کہ جن چیزوں میں موازنہ کیا جاتا ہے۔ جب وہ دونوں
حواس کے سامنے ہوتی ہیں، تو بھی ہر ایک پر باری باری سے غور کیا جاتا ہے، اور
جب ایک پر غور کیا جاتا ہے، تو دوسری کے تصویری احضار کو ذہن کے سامنے
رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ صرف یہی طریقہ ہے، جس کے ذریعہ سے، دونوں کی ان
اختلافی و اشتراکی تفصیلات و خصوصیات کا انتخاب کیا جاسکتا ہے، جو موازنہ کیلئے
درکار ہوتی ہیں۔ اور چونکہ حیوانات میں مستقل تصورات سرے سے مفقود یا بہت ہی
ناقص ہوتے ہیں، اس لئے بالکل ہی مبہم و ابتدائی صورت کے علاوہ موازنہ کی قوت
کا ان میں شاذ ہی وجود ہوتا ہے۔

جب ذہنی زندگی میں دانستہ موازنہ کا اہم حصہ ہوتا ہے، تو اس مطابق عقلی
فکر میں بھی لازماً ترقی ہوتی ہے جو عام و خاص یا کلی و جزئی کی تفریق پر مشتمل ہوتی ہے۔
دانستہ طور پر موازنہ کرنے کے ہمیشہ معنی یہ ہوتے ہیں، کہ کسی خاص حیثیت سے موازنہ

کیا جاتا ہے۔ اس موازنہ کی غرض کسی نہ کسی نظری یا عملی مقصد کو مدد پہنچانا ہوتی ہے۔ اسکے
 فریاد سے آدمی ہر ایک اختلاف و اشتراک کو نہیں، بلکہ صرف ایسے اختلاف یا اشتراک
 کو معلوم کرنا چاہتا ہے، جو کسی عملی رہنمائی یا نظری دشواری میں معین ہو سکتا ہے۔ لہذا موازنہ
 کا عمل انہیں خصوصیات تک محدود رہتا ہے، جو بوقت موازنہ کسی لحاظ سے مطلوب
 یا دلچسپ ہوتی ہیں، باقی دیگر خصوصیات کو غیر اہم سمجھ کر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ جو
 چیزیں یوں بہت زیادہ ایک دوسری سے مختلف ہوتی ہیں، وہ بھی کسی خاص حیثیت
 سے موازنہ کے بعد کم و بیش مماثل و یکساں معلوم ہو سکتی ہیں۔ یا جو چیزیں یوں ایک
 دوسری سے بہت زیادہ مماثل ہوتی ہیں، کسی خاص حیثیت سے موازنہ کے بعد
 کم و بیش مختلف خیال کی جا سکتی ہیں۔ اسی لئے موازنہ کا عمل جیسے جیسے ترقی کرتا جاتا
 ہے۔ یہ ممکن ہوتا جاتا ہے کہ دیگر خصوصیات کو چھوڑ کر صرف کسی خاص حیثیت سے دو یا زائد چیزیں
 جو اختلاف یا اشتراک پایا جاتا ہے اس کے مراتب کے مطابق ان کو ایک مجموعہ
 یا صنف میں شامل کر لیا جائے۔ مثلاً موسیقی کے سروں کو ہم اس طرح ترتیب دے سکتے
 ہیں، کہ ان کی تان سے قطع نظر کر کے صرف ان کی بلندی یا پستی کے مراتب کا لحاظ
 رکھیں، یا بلندی و پستی سے قطع نظر کر کے صرف مد و صوت کے مراتب کو ملحوظ رکھیں۔
 ایسی صورت میں جو آوازیں مد و صوت میں ایک دوسری سے بے انتہا مختلف ہیں،
 بلندی و پستی کی حیثیت سے ایک مرتبہ میں داخل ہو سکتی ہیں، اور جو تان میں یکساں
 ہیں، وہ بنیاد پر مختلف قرار پا سکتی ہیں۔ ایک تیز اور ایک نیچا سر بھاری پن میں
 برابر ہو سکتا ہے، اور ایک ہی تان رکھنے والی آوازیں بھاری پن میں مختلف ہو سکتی
 ہیں۔

ظاہر ہے، کہ اس طریقہ سے اوپر جس شے کو ہم حسی تفصیلات کی تعقلی تحلیل
 سے تعبیر کر آئے ہیں، وہ بہت ترقی کر جاتی ہے۔ ایک مرکب چیز کو وہ بہت سے
 اجزاء یا پہلوؤں میں تحلیل یا منفصل کر لیتا ہے، جن میں سے ہر پہلو موازنہ کے
 ایک جدا گانہ سلسلہ کی بنیاد بن سکتا ہے اور جو چیزیں ایک سلسلہ میں ایک دوسری سے انتہائی
 بعد رکھتی ہیں وہی دوسرے سلسلہ میں بے انتہا قریب ہو سکتی ہیں۔ ان مختلف سلسلوں
 میں سے ہر ایک کے مطابق ایک ایسی تجربی صفت یا خصوصیت پائی جاتی ہے۔

جس کو ذہن دانستہ و شعوری طور پر دیگر صفات و خصوصیات سے الگ کر لیتا ہے۔ اس طرح ادراکی کے برخلاف تصوری فکر میں شئییت کا مقولہ ایک نئی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ شے کی وحدت اس کے صفات کی کثرت سے واضح طور پر ممتاز و منفک ہو جاتی ہے اور اس قسم کا حکم لگانا ممکن ہو جاتا ہے، جس پر زبان کا دار مدار ہے۔ ایک وقت میں ایک ہی شے کرنے کی جو حکمت و ضرورت، اس کی بنا پر اوپر ہم نے موازنہ کی ماہیت و ترقی کو استعمال زبان سے الگ رکھ کر بیان کیا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے، کہ موازنہ جس تصوری فعلیت کو مستلزم ہوتا ہے، وہ اُس وقت تک زیادہ دور نہیں جاسکتی، جب تک، اُس کی اعانت و رہنمائی ان علامات سے نہ ہو جو براہ راست مستقل تصورات اور ان کے علائق کو ظاہر کرتی ہیں۔ ان علامات کی نوعیت و اصلیت اور ان کے کام کی بحث ہی اگلے باب کا موضوع ہے پھر

باب (۵)

زبان اور تعقل

۱۔ زبان عقلی ترکیب اس بات کو یاد رکھنا چاہئے کہ نفسیاتی حیثیت سے زبان کی تحلیل کا آلہ ہے بحث میں ہم کو الفاظ یا حرکات وغیرہ خارجی علامات سے اصولاً سروکار نہیں۔ بلکہ اصلی تعلق ایک خاص نفسی عمل یا ایک خاص قسم کی ذہنی فعلیت سے ہے۔ اس عمل یا فعلیت کی سب سے اہم اور انوکھی خصوصیت یہ ہے، کہ اس میں بہت سے اذہان اس طرح شریک کار ہو سکتے ہیں، کہ گویا وہ ایک ہی ذہن ہیں۔ لیکن اس اشتراک کا امکان خود افراد ہی کے ذہن کی کسی نوعیت پر مبنی ہونا چاہئے۔ مگر اسکا یہ مطلب نہیں کہ افہام و تفہیم کا ذریعہ بننے سے پہلے لوگ انفرادی طور پر زبان کو اپنی فکر میں استعمال کرتے یا کر سکتے تھے۔ بلکہ مراد صرف یہ ہے، کہ حاضر الوقت اور اکات کے علاوہ دوسری چیزوں سے متعلق دو یا زائد شخصوں میں پہلے پہل افہام و تفہیم اسی صورت میں ممکن تھا کہ، ان میں ایک خاص قسم کے ذہنی عمل کی صلاحیت موجود ہو۔ اگر محض حاضر الوقت حرکات کی جانب اشارہ کے علاوہ آلف اور ب دو شخص اپنے اپنے تفورات ایک دوسرے کے ذہن تک پہنچانا چاہتے ہیں، تو ظاہر ہے، کہ ان کو اپنے نفسی ایسے گزشتہ تجربہ کو بنیاد بنانا پڑیگا، جو دونوں میں مشترک ہو۔ جو شخص یونانی کا ایک لفظ نہیں جانتا، اس سے یونانی صرف و نحو پر کیسے بحث کی جاسکتی ہے۔ لیکن اگر افہام و تفہیم کو حقیقی و کارآمد بنانا ہے، تو صرف یہ کافی نہیں، کہ

الف ایسی چیزیں ب کو سمجھایا بتلا سکے، جن کو پہلے سے جانتا ہے، بلکہ ایسی چیزوں کے افہام پر بھی قادر ہونا چاہئے، جن کو وہ نہیں جانتا یعنی الف کو اس قابل ہونا چاہئے کہ جن چیزوں کا وہ تجربہ رکھتا ہے، اور ب نہیں رکھتا، وہ بھی ب کو سمجھا اور بتلا سکے۔ یہ کیونکر ممکن ہے۔ اس کے سمجھنے کے لئے ہم اسی طرح کی ایک اور صورت کو لیتے ہیں۔ ایک شخص کو میں ایسے الفاظ کا تلفظ سمجھانا چاہتا ہوں، جن کو اُس نے کبھی نہیں سنا ہے۔ فرض کرو، کہ وہ بہرا ہے یا مجھ سے بہت دور ہے، جس کی وجہ سے میرا اس آسان تدبیر سے کام نہیں لے سکتا، کہ خود اس کے سامنے تلفظ کر کے بتلا دوں۔ اب صرف یہ طریقہ رہ جاتا ہے، کہ آواز پر مبنی ہجوں کے ذریعہ سے لکھ کر اس کو سمجھاؤ اس ذریعہ سے میں بھی کرتا ہوں، کہ جن آوازوں سے وہ پہلے سے مانوس ہے۔ انہیں سے ایک نیا مرکب تیار کر کے نئی آواز بتلا دیتا ہوں۔ پہلے میں اس مرکب کو تیار کرتا ہوں اور پھر وہ صوتی ہجوں کی مدد سے اسی کو اپنے لئے تیار کر لیتا ہے۔ علیٰ ہذا ایک شخص دوسرے شخص کو نئے واقعات پر بھی اسی طرح مطلع کر سکتا ہے، کہ سابق تجربہ کی بنا پر یہ جن واقعات سے واقف و مانوس ہے، ان ہی سے ایک نیا مرکب تیار کر دے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تصورات کے افہام و تفہیم کے لئے مرکبات کو ان کے ایسے اجزاء میں تحلیل کرنا ضروری ہے، جو خاص جزئی صورتوں میں مختلف ترکیبات کے ساتھ رونما ہوتے رہتے ہیں۔ غرض استعمال زبان کے لئے یہ لازمی ہے کہ اور اکی اشیا و افعال کو تصوری طور پر مشترک اجزاء میں تحلیل کیا جائے، اور پھر ان اجزاء سے حسب ضرورت آدمی نے نئے مرکبات تیار کرتا ہے۔

لیکن اس سے یہ فرض کر لینا چاہئے، کہ ان مشترک اجزاء کی نوعیت بجائے خود ایسی سخت و ناقابل تغیر ہوتی ہے، کہ ترکیب کے بعد ان میں قطعاً کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ ان کی حیثیت ٹائپ کے حروف کی سی نہیں ہوتی، جن میں کہ بلا کسی اندرونی ترتیب کے محض خارجی ترتیب کا الٹ پھیر ہوتا رہتا ہے۔ بلکہ یہ اجزاء ایسے ہوتے ہیں، جو تحریر یا گفتار کی مختلف ترکیبی صورتوں میں ایک دوسرے کی اندرونی و معنوی ترتیب سے مرتب کرتے رہتے ہیں۔ یعنی ایک ہی لفظ کے معنی اس کے مختلف مرکبات میں سیاق و سباق کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں۔ ہالی

نے اپنی قابل قدر کتاب میں اس لفظ پر بہت زور دیا ہے۔ مثلاً ان جملوں میں کہ میں نے اس پر ہرگز ہاتھ نہیں رکھا، یا زید نے ہرگز لگام نہیں کھینچی، ہاتھ سے عام ہاتھ نہیں بلکہ میرا ہاتھ اور لگام سے عام لگام نہیں، بلکہ وہ لگام مراد ہے جو زید پکڑے تھا۔ اسی طرح ذیل کی مثالوں کو لو جن میں ایک ہی لفظ دو فقروں میں مختلف معنی رکھتا ہے۔ عورت کی زبان، اور قلم کی زبان، گھڑی کا خانہ اور کبوتر کا خانہ، کپڑوں کا بوجھ اور غم کا بوجھ اس طرح خاص سیاق و سباق یا خاص حالات میں کس لفظ کے جو خاص معنی پیدا ہو جاتے ہیں، چونکہ وہ قرائن پر موقوف ہوتے ہیں، اس لئے ان کو قرائنی معنی سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ کسی لفظ کے مختلف قرائنی معنی میں، جو قائم و ثابت یا مستقل عنصر پایا جاتا ہے، اس کا اختیار ذہنی ترقی کے نسبتاً اعلیٰ درجہ میں ہوتا ہے۔ اور جب یہ ہوتا ہے، تو فکری زندگی کا ایک نیا دور شروع ہو جاتا ہے۔ یعنی یہ علمی تعریف و تحدید کی ابتدا ہوتی ہے۔ باقی عامیانا اور غیر علمی فکر میں فقط قرائنی معنی ہی کا واضح شعور ہوتا ہے۔ زبان کو افہام و تفہیم کا آلہ و ذریعہ قرار دینے سے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ الفاظ اور ان کے مرکبات تحلیل و ترکیب کے اس عمل کو ظاہر کرتے ہیں، جو آزادانہ سلاسل تصورات کی اصل ماہیت میں داخل ہے۔ استقلال زبان کیلئے پہلے یہ امر ضروری ہے، کہ آدمی واقعی ادراک کو اس کے مختلف اجزاء ترکیبی میں توڑ کر، پھر ان سے نئے تصوری مرکبات بنا سکے۔ قرائنی معنی کا اختلاف اسی نئے تعمیری عمل کی نوعیت پر مبنی ہوتا ہے۔ یعنی لفظ صرف اسی معنی پر دلالت کرتا ہے، جو کسی تسلسل خیال کی اصلی غرض یا غالب دلچسپی سے تعلق رکھتے ہیں۔

اس نقطہ نظر سے عقلی تحلیل و ترکیب وجود زبان کی مقدم شرط قرار پاتی ہے، جو منطقی طور پر بالکل صحیح ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی صحیح ہے، کہ اگر زبان کی طرح کا کوئی نہ کوئی ذریعہ اظہار موجود نہ ہوتا، تو عقلی فکر نہایت ہی ادنیٰ و ابتدائی حالت میں رہتی۔ زبان محض عقلی فعلیت کا نتیجہ و لازمہ نہیں، بلکہ اس کی ترقی کا اصلی

ذریعہ و آلہ بھی ہے۔ کسی شے کے ادراک کے بغیر اس کے تصور سی احضار پر توجہ کا نتیجہ ذریعہ زبان ہی ہے جس قدر کوئی احضار زیادہ محسوس ہو، یعنی حسی ادراک کے واقعی جزئیات و تفصیلات پر کم متکل ہو اسی قدر زبان کی احتیاج زیادہ ہو جاتی ہے۔ جس طریقہ سے کہ زبان یا اظہاری علامتیں تصورات پر متوجہ ہونے کا کام دیتے ہیں، اس کا پورا بیان آگے آئیگا۔ یہاں ہم سر و دست صرف اتنا ہی کہنے پر بس کرتے ہیں کہ فکر و خیال کے لئے زبان کا کسی نہ کسی صورت میں وجود ناگزیر ہے۔ جب کوئی شخص تنہا سوچ رہا ہو، تو زبان خود اپنے خیالات پر توجہ کا کام دیتی ہے، اور جب دوسروں سے باتیں ہو رہی ہوں، تو اس کے ذریعہ سے سامع متکلم کے خیالات پر متوجہ رہ سکتا ہے۔

تفصیلی تحلیل و ترکیب کی توضیح کے لئے تم کوئی سا جملہ یا مجموعہ الفاظ جو قابل فہم ہو لے سکتے ہو۔ ہر لفظ واقعی ادراک کے کسی نہ کسی ایک عام پہلو پر دلالت کرتا ہے، یعنی اس کا مفہوم کوئی نہ کوئی کلی ہوتی ہے۔ اس طرح کے متعدد و کلی الفاظ جب باہم جملہ یا فقرہ کی صورت میں ملتے ہیں، تو ہر لفظ بقیہ الفاظ کی تحدید و تعیین کر کے ایک تصویری کل یا مجموعہ تیار کر دیتا ہے۔ مثلاً یہ جملہ لو کہ "خالہ تیرا ہے" خالہ ایک علم یا اسم معرفہ ہے، اس لئے خیال ہو سکتا ہے کہ یہ کسی کلی پر نہیں، بلکہ ایک جزئی ذات پر دلالت کرتا ہے، جو ایک معنی کر کے صحیح ہے۔ کیونکہ خالہ ایک خاص آدمی کا نام ہے۔ لیکن ایک دوسری حیثیت سے، اس لفظ کا مفہوم کلی ہے۔ اس لئے کہ خالہ کی انفرادی ذات میں خود اس کی زندگی کے بے شمار احوال و افعال اور گونا گوں کوائف و تعلقات شامل ہیں۔ بلاشبہ خالہ کا جس وقت تم کو ادراک ہو رہا ہے، اس وقت وہ یا تو کھاتا ہوگا یا سوتا ہوگا یا لپٹا کر رہا ہوگا یا تیرا ہوگا یا اسی طرح کسی نہ کسی اور جزئی حالت میں ہوگا۔ لیکن خالہ کا لفظ بذات خود ان میں سے کسی ایک ہی حالت پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ اس کا مفہوم خالہ کلی ہے، جس میں یہ تمام احوال و افعال داخل ہیں۔ "تیرا ہے" کے لفظوں سے اس کلی خالہ کی تخصیص ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ تخصیص خود بھی کلی ہی ہے۔ اس لئے کہ خالہ کے علاوہ دوسرے لوگ بھی مختلف طریقوں سے اور مختلف اوقات و مقامات میں تیرے رہتے ہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ

کلی، تیرنا، نہ صرف کلی خالد کا مخصوص ہو کر اس کو جزئی بنا دیتا ہے، بلکہ خود بھی لفظ خالد سے تخصیص و جزئیت حاصل کرتا ہے۔ کیونکہ یہ تیرنا اب مطلق تیرنا نہیں رہتا، بلکہ خالد کا تیرنا ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر یہ جملہ بنانے کے بجائے، کہ خالد تیرتا ہے، ہم نے خالد کو واقعہ تیرتے دیکھا، اور الفاظ یا اسی طرح کی دیگر علامات کے ذریعہ سے اس کو اپنے فہم میں یا زبان سے تعبیر نہیں کیا، تو کلی فاعل اور اس کے جزئی فعل اور اس کے جزئی فاعل کے مابین اس طرح کا فرق و امتیاز پیدا ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ غرض استعمال زبان، جس نفسی عمل کو مستلزم ہوتا ہے، وہ عقلی تحلیل و ترکیب ہے،

اس کے بعد اب ہم زبان کی اصل وابتدا کے پرانے مسئلہ پر آتے ہیں، جس کے متعلق کافی بحث و تخصیص ہوتی رہی ہے۔ ظاہر ہے، کہ اس سوال کا تاریخی جواب نہیں دیا جاسکتا۔ کیونکہ ہمارے پاس اتنے قدیم زمانہ کی کوئی تاریخی شہادت نہیں موجود جس کی بنا پر ہم ان حالات کو بیان کر سکیں جن کے ماتحت پہلے پہل اظہاری علامات کے ذریعہ سے تصورات کے افہام و تفہیم کی ابتدا ہوئی۔ لیکن اس طرح کی تاریخی شہادت نہ موجود ہونے سے کوئی نقصان نہیں، اس لئے کہ ہم خود اپنی آنکھوں کے سامنے زبان کو بننے اور ترقی کرتے دیکھتے ہیں، اور جو عام اصول آج اس کی آفرینش و ترقی میں کام کر رہے ہیں انہیں سے اس کی اصل وابتدا کی بھی توجیہ ہو سکتی ہے۔ علاوہ بریں وحشی اقوام میں ذہنی ترقی کے ہم کو ایسے مدارج ملتے ہیں، جو ہماری بہ نسبت بہت ادنیٰ و پست ہیں۔ یہ جن جن باتوں میں ہم سے مختلف ہیں، ان کو پیش نظر رکھ کر خود اپنے اور ابتدائی انسان کے مابین فروق کی نوعیت کا سراغ لگایا جاسکتا ہے،

۲۔ تصوری احیاء اور ان کی عمل از ابتدا تا انتہا تجربات حرکت پر مشتمل ہوتا ہے۔ باقی
افعالی حس، حرکت کی فعلیت کی صرف رہنمائی و تعین کا کام دیتی ہے۔
حرکتی عنصر

جو حرکات براہ راست عملی مقاصد کے حصول میں معین ہوتی ہیں، ان کے علاوہ آلات حس کی وہ تطابقی حرکات بھی برابر موجود رہتی ہیں، جو حرکات پر توجہ کے لئے ضروری ہیں۔ لامسہ اور باصرہ میں ٹٹونے یا تفتیش کی حرکات پائی جاتی ہیں، جن کے ذریعہ سے یہ اشیاء کی حدود و اشکال کو معلوم کرتی ہیں۔ اسی طرح سننے اور سونگھنے وغیرہ میں بھی سامعہ و شامعہ کی خاص تطابقی وضع یا حالت ہوتی ہے۔

تصوری عمل چونکہ اور اکی عمل ہی کا احیا و اعادہ ہوتا ہے، اس واسطے وہ ادراک کی خصوصیات حرکات و اوضاع کا بھی اعادہ کرنا چاہتا ہے۔ اور جس قدر ذہنی تمثال زیادہ واضح و صاف ہوتی ہے، اسی قدر اعادہ حرکات کا یہ میدان قوی تر ہوتا ہے۔ مثلاً اگر کسی شے کے بصری ظہور کا ہم اپنے ذہن میں اعادہ کریں تو ذہنی طور پر ہم آئینہ سے اس کے حدود کی بھی تفتیش کر سکتے ہیں، اور بالعموم ہم بصری تطابق کی حرکات کا تصور میں اعادہ کرنا چاہتے ہیں۔ علی ہذا جب ہم کسی آواز کا تصور کرتے ہیں، تو ذہنی طور پر اس کے سننے کی ادراکی وضع کو دہرا سکتے ہیں یا اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ ان حرکات کی ذہنی نقل کر سکتے ہیں، جن کے ذریعہ سے یہ آواز پیدا ہوتی ہے۔ اگر یہ آواز ایسی ہے جس کی کم و بیش کامیابی کے ساتھ ہم اپنے آلات صوت سے نقل کر سکتے ہوں، تو ذہن میں اس کا تلفظ کرنے لگتے ہیں۔ روزمرہ کی معمولی گفتگو میں جو الفاظ استعمال ہوتے ہیں، ان کے ذہنی تلفظ پر سب سے زیادہ قدرت ہوتی ہے، چنانچہ جب ہم ان الفاظ کا ذہنی تمثالات کی صورت میں اعادہ کرتے ہیں، تو ساتھ ہی ان کے تلفظ کے حرکی عمل کا بھی ذہنی طور پر برابر احیا کرتے جاتے ہیں۔

حرکی عنصر کا یہ احیا خاص اہمیت رکھتا ہے، کیونکہ اکادری کے ساتھ ذہنی تمثالات پر قابو و تصرف، ان میں ترمیم و تغیر اور ذہن کے سامنے ان کا قائم و باقی رکھنا، بڑی حد تک ان کے حرکی عناصر پر موقوف ہوتا ہے۔ ”حرکی احیا میں یہ خاص قابلیت کیوں ہوتی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اس احیا پر ہم کو گویا اسی طرح کا قابو و تصرف حاصل ہوتا ہے، جیسا کہ واقعی حرکات پر ہوتا ہے۔ جس کا ثبوت یہ ہے، کہ جو تجربہ اپنے مخصوص حرکی اعمال کے ساتھ جتنا زیادہ وابستہ ہوتا ہے، اتنا ہی زیادہ اس کے تصوری احضار پر ہم کو قابو حاصل ہوتا ہے، بشرطیکہ اور باتیں یکساں ہوں۔ اس کی عمدہ مثال روزانہ گفتگو کے معمولی الفاظ سے ملتی ہے جو شخص عادتاً لفظی تمثالات کو استعمال کرتا ہو اس سے کہو کہ اپنے ذہن میں کسی لفظ یا جملے کا تصور کر لے، تو اس کو اس تصور پر تقریباً اتنا ہی قابو و تصرف حاصل ہوگا، جتنا کہ کسی لفظ کی واقعی آواز پر ہوتا ہے۔ البتہ جو خاص فرق ہوتا ہے، وہ یہ کہ تصوری

آواز کو واقعی آواز کی طرح سموع نہیں بنایا جاسکتا، باقی اس کے علاوہ اور تقریباً سب کچھ ہو سکتا ہے۔ جتنی مرتبہ تم چاہو، پوری وضاحت و صحت اور قطعیت کے ساتھ تصوری آواز کو دہرا سکتے ہو، تم کو اختیار ہے کہ اسکو آہستہ آہستہ دہراؤ یا جلد جلد، خواہ اس پر زور دیا بغیر زور وسیعے اعادہ کرو، حتیٰ کہ تم ذہنی آواز کی ترتیب کو بھی اُسی طرح آزادی کے ساتھ الٹ پلٹ سکتے ہو، جس طرح کہ واقعی آواز کو سب آواز کے مقابلہ میں عضوی حس یا بُو کے تصور کو بوجہ بعض لوگ بوجہ ذہنی اعادہ نہایت وضاحت و صحت کے ساتھ کر سکتے ہیں، لیکن واضح و صحیح اعادہ ایک چیز ہے، اور اس پر آزادانہ تصرف دوسری چیز ہے۔ الفاظ کی طرح ہم یہ نہیں کر سکتے، کہ مختلف بوؤں کا جس تیزی یا آہستگی سے چاہیں اعادہ کریں اور ان کی ترتیب کو جیسے چاہیں حسب مرضی برتتے جائیں۔ ہم ایک ہی بُو کو جتنی مرتبہ چاہیں پوری وضاحت و صحت اور قطعیت کے ساتھ نہیں دہرا سکتے، نہ ہم اپنی مرضی کے مطابق اس کی شدت میں کمی بیشی کر سکتے ہیں، جیسا کہ آوازیں کر سکتے ہیں۔ اور اگر کسی عہد تک ہم کو اس کی قوت حاصل ہے تو وہ براہ راست نہیں، بلکہ بوجہ اراشیہ یا دیگر امتلا فی حالات کی وساطت پر مبنی ہوتی ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا، کہ ہم کسی بُو کا تصور کریں، اور آزادی کے ساتھ ذہنی طور پر اس کی شدت کے عارج طے کرتے چلے جائیں البتہ اگر ہم میں یہ قوت ہوتی، کہ واقعی طور پر ہم بُو کو پسیدہ کر سکتے، اور خود اپنی حرکات کے ذریعہ سے اس کی شدت میں تبدیلی کر سکتے، اور عادتہ ایسا کرنے کی مشق بھی جلدی ہوتی، تو اس میں شک نہیں، کہ تصوری یا ذہنی طور پر بھی ہم ایسا اُسی طرح کر سکتے جس طرح کہ آوازیں کر سکتے ہیں۔

ذہنی تمثال کے حرکی عناصر اور ان عناصر کی بدولت تمثال پر حیثیت مجموعی جو قابو و تصرف حاصل ہوتا ہے یہی وہ چیز ہے، جو علامات اظہار یا بالفاظ دیگر وسیع ترین معنی میں زبان کی اصل وابتدا قرار پاسکتی ہے۔ ہم یہ کہہ چکے ہیں، کہ تصوری استحضارات پر توجہ قائم رکھنے کا صحیح ذریعہ زبان ہے۔ اور چونکہ تصوری استحضارات پر قابو و تصرف کا ذریعہ ذہنی تمثال کے حرکی عناصر ہوتے ہیں، اس لئے لازماً اس کا اصلی مبداء و ماخذ بھی ان عناصر کے سوا کوئی دوسری شے نہیں ہو سکتی۔ علامات اظہار کی ترقی کا پہلا متعین قدم تصورات کا ہے۔ حرکی پہلو ہوتا ہے، جو واقعی حرکات کی صورت میں ظاہر ہونا چاہتا ہے

سلسلہ خیال میں اس درجہ محو یا سنبھک ہو جاتے ہیں، کہ گرد و پیش کا لحاظ نہیں رہتا۔ اپنے اجتماعی گرد و پیش یا ماحول کا لحاظ ہی بڑی حد تک ہم کو اس سے باز رکھتا ہے، کہ ذہنی خیالات کو زبان سے بھی بڑبڑاتے جائیں۔

تصورات کو واقعی حرکات میں ظاہر کرنے کا ہم میں جو میلان پایا جاتا ہے، اس کا عام نظریہ حسب ذیل ہے۔ تصویری عمل دماغی عمل سے وابستہ ہوتا ہے، اور دماغ کو بقیہ جسم سے اس قدر گہرا تعلق ہے، کہ اس میں جو کچھ عمل ہوتا ہے، اس کا کچھ نہ کچھ اثر جسم کے دوسرے حصوں تک پہنچنا لازمی ہے، خصوصاً ان حصوں تک جن سے اس کا براہ راست تعلق ہے، یعنی عضلات۔ برآ ورا عصاب کے سارے پیچیدہ نظام نے بل کر دماغ و عضلات کے مابین ایک عملی وحدت پیدا کر دی ہے۔ دماغی اثر عضلات تک اکثر اس طرح پہنچ جاتا ہے، کہ ذہن کو خبر تک نہیں ہوتی۔ چنانچہ جب تم کسی شخص کے بشرہ یا قیافہ سے اس کے دلی خیالات کا پتہ چلاتے ہو، تو اس کا یہی راز ہوتا ہے، کہ ان خیالات کا اثر نادانستہ بشرہ پر نمایاں ہو جاتا ہے، جس سے قیافہ شناس آدمی بہت کچھ بھانپ لیتا ہے۔ اور بار بار ایسا ہوتا ہے، کہ آدمی اس اثر کو دباننا بھی چاہے تو نہیں دبا سکتا۔

البتہ ذہنی ترقی کی جس سطح پر ہم ہیں، اس میں جب تک افہام کی ضرورت نہ لاحق ہو ہمارے سلسلہ خیالات کے ساتھ بالعموم کوئی نمایاں واقعی حرکت نہیں پائی جاتی۔ لیکن ذہنی ترقی کے ابتدائی مراتب میں صورت حال اس سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ کیونکہ ابتدا میں تصویری فعلیت کا وجود بالکل مستقل و جداگانہ نہیں ہوتا بلکہ اس کی حیثیت اور اکی فعلیت کی ایک توسیع یا ضخیمہ سے کچھ ہی زیادہ ہوتی ہے، لہذا اس حالت میں تصورات نمایاں حرکات میں ظاہر ہوئے بغیر مشکل ہی سے رہ سکتے ہیں۔ جس قدر عام زندگی زیادہ جسمانی فعلیت پر مشتمل ہوتی ہے، اسی قدر تصویری عمل میں یہ فعلیت زیادہ داخل ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ جس قدر کوئی سلسلہ خیالات کم ترقی یافتہ اور خلاف عادت ہوتا ہے، اسی قدر ذہن میں اس کا قائم رکھنا مشکل ہوتا ہے، اس لئے اس کی ترقی و تقویت کے لئے جو وسائل بھی مفید معلوم ہوں، ان سے کام لیا جاتا ہے۔ واقعی حرکات کے ذریعہ سے ظاہر ہے، کہ کسی تصور کا ذہن میں

جاننا یا اس پر توجہ کو قائم کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ لہذا ان حرکات کو اظہار تصور است کا
ابتدائی ذریعہ قرار دیا جاسکتا ہے، اور بعد کو جیسے جیسے ذہن ترقی کرتا گیا، یہ حرکات
ناپید ہوتی گئیں۔

لیکن اگر ہم یہ مان بھی لیں، کہ آدمی جب انفرادی طور پر بجائے خود کچھ خیال کرتا
ہوتا ہے، تو اس تصورات میں حرکی اظہار کا میلان نہیں ہوتا، تو بھی تسلیم کرنا پڑیگا کہ جب
اجتماعی طور پر دوسروں سے افہام و تفہیم کا موقع آتا ہے، اس صورت میں تو ایسا کرنا ہی
پڑتا ہے۔ فرض کرو کہ الف اور ب دو شخص مل کر کسی ضروری کام کو انجام دے رہے
ہیں۔ ب اس میں کوئی غلطی یا کوتاہی کر رہا ہے، اور الف کوئی عرفی زبان نہیں جانتا
یا اب تک اس نے کسی طرح کی زبان قطعاً استعمال نہیں کی ہے پھر بھی ب سے وہ جو
کچھ کرنا چاہتا ہے اگر اس کا تصور اپنے ذہن میں پیدا کر سکتا ہے، تو بے تابانہ اس
سے کچھ نہ کچھ ایسی حرکات ضرور سرزد ہونگی، جن سے اس کا مدعا ظاہر ہو جائے۔ لیکن
ہے، کہ اس اظہار مدعا کے لئے صرف کسی ایسی شے کی طرف اشارہ ہی کافی ہو، جو سائنے
موجود ہے، مگر یہ صحیح معنی میں زبان کا استعمال نہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ کسی نقلاً نہ حرکت یا
حرکات سے کام لے، تو یہ زبان کی ابتدائی پیدائش ہوگی۔ مثلاً اگر کوئی رستی سامنے
پڑی ہو جس کی طرف اشارہ کر کے وہ اس کو گھسیٹنے کے نقل کی نقل کرے، تو یہ
نقل گھسیٹنے کے اس تصور کا حرکی اظہار ہوگی، جو خود اس کے ذہن میں پیدا ہوا ہے۔
نفسیاتی نقطہ نظر سے زبان کی سب سے ابتدائی صورت نقالی کی یہی حرکات تھیں۔ اب
آگے ہم کو اسی دعویٰ کی شہادت پیش کرنی ہے کہ

۴۔ طبعی علامات | بعض لوگوں کا خیال یہ معلوم ہوتا ہے، کہ کسی زبان کو زبان کہنے کیلئے
ضروری ہے، کہ یہ عرفی یا اصطلاحی علامات پر مشتمل ہو۔ لیکن اس

۱۔ میں سمجھتا ہوں کہ افریقہ کے اکثر ادنیٰ طبقے اپنا چاہیے گہ بجائے داغ کے زبان کے ذریعہ سے
سو بچتے ہیں۔۔۔۔۔ جتنی کہ اگر تم جنگل میں بیٹھے ہو اور کوئی مرد یا عورت ادھر سے تنہا نکلے تو
اتنے زور سے اسکے بڑبڑانے کی آواز تم سنو گے کہ آنکھوں کو یہ باور کرنا مشکل ہو گا کہ اسکے ساتھ کوئی اور
نہیں ہے۔ دیکھو گنگسل کی کتاب ”مغربی افریقہ“
(West African Studies)

خیال سے خواہ مخواہ غیر ضروری دشواریاں لاحق ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ عقلی ترکیب و تحلیل کا آلہ ہونے کی حیثیت سے زبان کا جو اصل کام ہے، وہ اس قسم کی طبعی علامات سے بھی پورا ہو جاتا ہے، جیسی کہ ایک گونگا بہر آدمی استعمال کرتا ہے۔ اور جن کو وہ بغیر سکھائے ہوئے بڑی حد تک خود ہی اپنے لئے پیدا کر لیتا ہے۔ طبعی علامت کے معنی یہ ہیں، کہ خود اسکی ذات میں کوئی نہ کوئی ایسی بات موجود ہوتی ہے، جو اس کے مدلول سے کچھ نہ کچھ مماثلت رکھتی ہے۔ ایسی حرکات جن سے کسی شے کی طرف محض اشارہ مقصود اور جو کسی مضمون یا منظر سیاق و سباق کا جز نہ ہوں، ان کا شمار علامات طبعی کی زبان میں نہیں ہے۔ بلاشبہ یہ علامات ہیں اور طبعی علامات ہیں، لیکن زبان کا مفہوم ان پر نہیں صادق آتا، کیونکہ یہ عقلی ترکیب و تحلیل کا ذریعہ نہیں ہوتیں۔ ان کی غرض صرف کسی ایسی شے کی جانب اشارہ کرنا ہوتا ہے جو واقعاً سامنے موجود ہے یا جہاں موجود ہے اس جہت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے لیکن جس شے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اگر وہ خود مقصود بالذات نہ ہو، بلکہ کسی ایسی غائب شے کے لئے محض بطور علامت کے استعمال کی گئی ہو، جو اس سے مماثلت یا کوئی اور تعلق رکھتی ہے، تو یہ اشارہ چونکہ ایک غائب شے کے ذہنی تصور کو ظاہر کرتا ہے، اس لئے صحیح معنی میں یہ زبان ہے۔ نیز یہ اشارات اس وقت بھی زبان کا جز بن جاتے ہیں، جبکہ ان کا تعلق کسی سیاق و سباق سے ہو مثلاً ایک شخص کسی فعل کی نقل کرتا ہے، اور پھر ایک دوسرے شخص کی طرف، جو سامنے موجود ہے، اشارہ کرتا ہے، تو یہ اشارہ حرکی زبان کی ایک علامت ہوگی۔ کیونکہ اس سے مشائر الیہ کی محض موجودہ حالت مراد نہیں ہوتی، بلکہ اس کو ایک اور شے کی اطلاع کا محض ذریعہ بنایا جاتا ہے۔ یعنی اس سے مراد مشائر الیہ کا ایسا فعل ہوتا ہے، جو وہ اس وقت نہیں کر رہا ہے۔ مثلاً ہذا خود کسی جذبہ کو بھی زبان نہیں قرار دیا جاسکتا، لیکن اگر اس جذبہ کی نقل محض مخاطب کے ذہن میں اس کا تصور پیدا کرنے کے لئے کی گئی ہو، تو یہ نقل یقیناً زبان ہوگی۔ مثلاً اگر الف یہ دیکھتا ہے، کہ ب کوئی ایسی حرکت کرنے جا رہا ہے، جو ت کو ناگوار ہوگی، اور ت کی طرف اشارہ کر کے تیوری چڑھا لیتا ہے، تو یہ صحیح معنی میں زبان ہے۔ کیونکہ الف کا اس طرح تیوری چڑھانا خود اپنے غصہ کا اظہار نہیں ہے، بلکہ ب کو یہ بتانا ہے، کہ اگر تم ایسا کرو گے تو ت تم پر غصہ کریگا۔ اسی طرح

کسی جانور یا کسی شے کی مخصوص آواز کی نقل کرنا بھی بجائے خود زبان نہیں ہے لیکن اگر اس سے مراد کسی دوسرے کے ذہن میں اس جانور یا شے کا تصور پیدا کرنا ہو تو یہی نقل زبان بن جائیگی تو

پیدائش زبان کے متعلق اس امر کی توجیہ میں پہلے لوگوں کو بڑی پریشانی ہوتی تھی، کہ جب تک خیالات کے افہام و تفہیم کا کوئی اور ذریعہ نہ مان لیا جائے یہ سمجھ میں نہیں آتا، کہ الفاظ کے عرفی معنی کیسے مقرر ہو گئے یعنی ایک نے دوسرے کو کیسے بتلایا ہوگا۔ کہ فلاں لفظ کے فلاں معنی قرار دے جاتے ہیں۔ ایسی دشواری کی بنا پر بہت سے لوگوں نے کہہ دیا، کہ زبان الہامی شے ہے۔ لیکن اگر ہم طبعی علامات کے استعمال کو الفاظ کے استعمال پر مقدم مان لیں، تو یہ دشواری بالکل رفع ہو جاتی ہے تو طبعی علامات کی شروع شروع میں کیا نوعیت تھی، اس کی قطعی شہادت ہم کو وحشیوں اور گونگوں کے حالات سے مل سکتی ہے۔ کر دسی نام کے ایک گونگے کی (جو نہایت تعلیم یافتہ اور ایک ممتاز مدرس تھا) ہمارے پاس تحریری شہادت موجود ہے، کہ جو لوگ عرفی علامات یا الفاظ سے کام نہیں لے سکتے، وہ خود کو طبعی علامات کیونکر پیدا کرنے لگتے ہیں۔ وہ کہتا ہے، کہ گونگے آدمی کو کسی شے میں سب سے زیادہ جو بات نمایاں معلوم ہوتی ہے، یا جو دو چیزوں کے مابین فرق پیدا کرتی ہے اسی کے ذریعہ وہ اس شے کو جانتا اور پہچانتا ہے، گویا یہ اس کے لئے نشانی کا کام دیتی ہے۔ پھر جب وہ ان نشانیوں کو خیال کے سامنے لاتا ہے، یا اپنے ہاتھوں انگلیوں اور حرکات کے ذریعہ سے ان کی خیالی نقل کرتا ہے، تو یہ ایسی علامات بن جاتی ہیں، جن کے ذریعہ سے وہ مختلف چیزوں کو یاد کر سکتا اور ذہن میں ان کا تصور جھمکتا ہے۔ اس طرح چند ابتدائی و ناقص علامات کے ذریعہ سے فکر کی راہ کھل جاتی ہے، جو آہستہ آہستہ ترقی کر کے حرکات کی ایک پوری زبان بن جاتی ہے، جس سے گونگا آدمی اپنے تمام ضروری مطالب ادا کر سکتا ہے۔ بقول شکار کے گونگا آدمی اگر ذرا ذہین

۱۔ جو بہرے بھی ہوتے ہیں ہم

۲۔ Early History of mankind از ڈاکٹر

اور لوگ اس کے بے اعتنائی نہ برتیں، تو وہ خود بخود اپنے لئے طبعی علامات پیدا کرتا ہے۔
گوگوں کا قاعدہ یہ ہے، کہ اپنی خواہش کو ظاہر کرنے کے لئے پہلے خود اس شے کی
طرف اشارہ کرتے ہیں، جس کی خواہش ہوتی ہے۔ اگر یہ شے سامنے نہ ہو، تو یا تو جا کر
اس کو اٹھا لاتے ہیں، یا مخاطب کو وہاں لے جاتے ہیں جہاں ہو۔ جب کوئی گونا گوار کا بی
یا لوسے کی طرف اشارہ کرتا ہے، تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں، کہ وہ کھانا یا پانی چاہ رہا
ہے۔ اگر وہ چاہتا ہے، کہ کوئی شخص اس کو نان پاؤں کے ٹکڑے کاٹ دے، تو چھری
اور نان پاؤں دونوں لاکر اس کے ہاتھ میں دیدیتا ہے۔ اس قسم کی علامات زیادہ تر
اشارات ہی کی نوعیت رکھتی ہیں، جن کو ایک ذہین بندر یا بلی تک کر سکتی ہے۔ لیکن
بہت سی صورتیں ایسی پیش آتی ہیں، جن میں اس طرح کے اشارات کافی نہیں ہوتے
فرض کرو کہ ایک گونا گوار آدمی پانی پینا چاہتا ہے، لیکن جس کمرہ میں وہ بیٹھا ہے، وہاں
نہ گلاس ہے، اور نہ پانی، کہ اس کی طرف اشارہ کر کے مانگ سکے، یہ بھی نہیں معلوم
کہ پانی کہاں رکھا ہے، کہ وہاں تک کسی کو لے جائے یا خود اٹھا لائے۔ اس دشواری
پریشانی میں پڑ کر وہ بالآخر اپنے منہ کی طرف اشارہ کی ترکیب نکالتا ہے، لیکن یہ علامت
بہت مبہم ہے۔ چنانچہ جس شخص سے وہ اشارہ کر رہا ہے، فرض کرو کہ وہ دانستہ یا نادانستہ
غلاٹ مہمی کی بنا پر پانی کے بجائے کھانا لاکر رکھ دیتا ہے۔ جس کے بعد اس کو
اپنا مطلب سمجھانے کے لئے ایک کے بجائے متعدد حرکات سے کام لیتا پڑتا ہے
یعنی طبعی علامات کا ایک سیاق و سباق پیدا کرنا پڑتا ہے۔ اب کے جب وہ اپنا ہاتھ منہ
کی طرف لے جاتا ہے، تو ایسا بنا لیتا ہے، کہ گویا گلاس لئے ہوئے ہے، ساتھ ہی
پانی پینے کے فعل کی بھی نقل کر دیتا ہے۔ یہاں تک کہ بالآخر اس کا مطلب پوری طرح
مخاطب کی سمجھ میں آ جاتا ہے۔ جس کے بعد سے وہ ایسی چیزوں کے بتلانے کا طریقہ
بھی سیکھ جاتا ہے، جو سامنے موجود نہیں ہوتیں، اور اس طرح وہ خود اپنے لئے طبعی
علامات کی ایک زبان بنا لیتا ہے، جو افہام کا کام بھی دیتی ہے، اور ساتھ ہی، فکر
کے لئے بھی راستہ پیدا کر دیتی ہے۔

جو کچھ گوگوں کے متعلق کہا گیا ہے، ایک حد تک وہی بچوں پر بھی صادق آتا ہے
اس سے بہت پہلے، کہ کچھ ٹھیک طریقہ سے باتیں کرنے کے قابل ہو، حرکات

کے ذریعہ وہ اپنا مدعا ظاہر کرنے لگتا ہے۔ حالانکہ ان حرکات کی اس کو تعلیم بالکل نہیں دی جاتی، بخلاف اس کے الفاظ سکھانے کی خاص طور پر جدوجہد کی جاتی ہے۔ مسیحی مبلغین، علمی سیاح اور تباہ جہاز کے ملاحوں کو جب وحشیوں سے سابقہ پڑتا ہے، تو وہ ان کی زبان طبعی علامات ہی کے واسطے سے حاصل کرتے ہیں۔ جس کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ یہ چیزوں کی طرف اشارہ کرتے اور حرکات سے کام لیتے ہیں، ساتھ ہی دیکھتے جاتے ہیں، کہ وحشی مخاطب ان حرکات کے مقابلہ میں کون سے الفاظ استعمال کر رہے ہیں۔ بات یہ ہے، کہ جب کوئی شخص الفاظ کے ذریعہ اظہار مطلب نہیں کر سکتا، تو قدرۃً، جہان تک ممکن ہوتا ہے، حرکات ہی سے کام نکالنا چاہتا ہے۔ دو گونگے یا وحشی جو علامات استعمال کرتے ہیں بلا کسی سابق تجربہ کے آدمی ان کو سمجھ لیتا ہے، صرف یہی نہیں، بلکہ وہ لوگ بھی اس کی حرکات و اشارات کو سمجھ لیتے ہیں، حرکاتی زبان کے ابتدائی ہونے کا پتہ اس سے چلتا ہے، کہ وحشیوں میں اس کا استعمال بہت پایا جاتا ہے۔ جس کی وجہ کچھ تو ان کی عرفی زبان کا نقص ہوتا ہے، اور کچھ مختلف قبائل کی بولیوں کا اختلاف، جسکی بدولت ایک قبیلہ کے الفاظ دوسرے قبیلہ بولوں کے لئے ناقابل فہم ہوتے ہیں اور اس لئے لازماً ان کو بجائے الفاظ کے حرکات سے کام لینا پڑتا ہے۔ حتیٰ کہ سیاحوں نے تو بعض ایسے قبائل کا ذکر کیا ہے، جن کے الفاظ کا سرمایہ روزمرہ کی معمولی باتوں کے لئے بھی کافی نہیں ہوتا۔ ان کے اس بیان میں شبہہ کیا جاتا ہے لیکن حقیقتہً شبہہ کی کوئی وجہ نہیں۔ اس لئے کہ ہم کو اچھی طرح معلوم ہے، کہ جزیرہ فرنینڈ و پو کے بوآبی لوگ اندھیرے میں ایک دوسرے کی بات نہیں سمجھ سکتے۔ مس کنگسلی نے اپنے سفر نامہ میں لکھا ہے، کہ فان لوگ رات کو جب ایک دوسرے کی باتیں سمجھنا چاہتے ہیں، تو آگ کے پاس چلے جاتے ہیں لیکن وہ مصری وجہ جو ہم نے بیان کی ہے، وہ غالباً زیادہ اہم ہے۔ طبعی علامات کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ

۱۔ دیکھو اسمتھ سونین انسٹیٹیوٹ کے رٹائرڈ نسلین کی سالانہ رپورٹ (مرتبہ کمپنی) الیری جلد اول صفحہ ۲۶۶

ایضاً

ایضاً

ایضاً

۲۷

۲۸

صورت وہ ہے جو شمالی امریکہ کے باشندوں میں پائی جاتی ہیں۔ کیونکہ ان میں عربی زبانیں کثرت سے ہیں جو تھوڑے تھوڑے فاصلہ پر بدل جاتی ہیں۔

شمالی امریکہ کے تقریباً تمام حصوں میں حرکاتی زبان کا بہت زیادہ اور آزادی کے ساتھ استعمال ہوتا ہے جنوبی امریکہ میں بھی بہت رواج ہے۔ لیکن یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ ہر جگہ ایک ہی قسم کی علامات مستعمل ہیں۔ کیونکہ اس طرح کی یکسانی صرف عرف عام یا اصطلاح کے ذریعہ سے پیدا ہو سکتی ہے جس کا موقع ایک دوسرے سے الگ بسنے والے قبائل میں بہت کم ہوتا ہے۔ کسی فعل یا شے کی حرکات سے نقل کر لے میں آدمی اس کی سب سے زیادہ نمایاں خصوصیات کو پیش نظر رکھتا ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ مختلف افراد یا مختلف جماعتیں ایک ہی طرح کی خصوصیات کا انتخاب کریں۔ مثلاً اگر بارہ سنگے کا ذکر کرتا ہے، تو اس کی معمولی چال یا دوڑ کی نوعیت یا اس کے سپنگوں کی شکل وغیرہ کسی ایک خصوصیت یا متعدد خصوصیات کی حرکاتی نقل سے کام لیا جاسکتا ہے۔ اس کے علاوہ جب کوئی علامت اپنے استعمال کی بنا پر مقرر ہو جاتی ہے، تو جیسے جیسے نقالی کے بجائے عربی زبان ترقی کرتی جاتی ہے، اس میں مختلف طریقوں سے اختصار و تنظیم بھی کی جاسکتی ہے۔ لہذا خیال ہو سکتا ہے کہ جو قبیلہ ایک قسم کی طبعی علامات استعمال کرتا ہے، وہ ان سے مختلف (دوسرے قبیلہ کی) طبعی علامات کو نہ سمجھ سکتا ہو گا۔ اس کی تو اور بھی کم امید ہو سکتی ہے کہ ان قبائل کا کوئی آدمی کسی گونگے کی بات کو یا گونگاں کی بات کو سمجھ سکے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ نقالی کی حرکات میں کچھ بھی مہارت رکھتے ہیں وہ باوجود ان اختلافات کے پھر بھی کسی نہ کسی حد تک ایک دوسرے کا متشاور سمجھ لیتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ جزئی اختلافات خواہ کتنے ہی ہوں باہر میں علامات سازی کا طبعی اصول ہر جگہ ایک ہی ہوتا ہے۔ اسی لئے آدمی ایسی حرکات کو بھی سمجھ سکتا ہے جن کو پہلے اس نے کبھی نہیں دیکھا ہے۔ اور اگر کسی علامت نے نسبتاً زیادہ عربی صورت اختیار کر لی ہے، مثلاً اس میں اختصار بہت زیادہ ہو گیا ہے، جس کی بنا پر ایک نا آشنائے عرف اس کو نہیں سمجھ سکتا، تو اکثر اختصار

کے بجائے پوری نقل کا اعادہ کر دینا کافی ہو جاتا ہے۔ اگر یہ تدبیر بھی ناکام رہے، تو اور دوسری حرکات سے بہ آسانی کام لیا جاسکتا ہے۔ غرض جو لوگ علامات یا حرکات کی زبان میں جہارت رکھتے ہیں، وہ بلا کسی عربی زبان کے گھنٹوں ایک دوسرے سے تبادلہ خیالات کر سکتے ہیں۔ صرف عام انسانی اغراض و مقاصد اور تجربات کا اشتراک کافی ہے۔

۵۔ طبعی علامات، عقلی ترکیب و تحلیل کا ایک ذریعہ یا آلہ ہوتی ہیں جو زبان کا اصلی کام ہے۔ اس ترکیب و تحلیل کے معنی یہ ہیں کہ ذہن اور اکی و جزئی تجربات کو نسبتاً عمومی اجزاء میں تحلیل کر کے پھر

ان کو نئے نئے تصوری مجموعوں میں ترکیب دیتا رہتا ہے۔ طبعی علامات یا حرکات کی زبان میں بھی یہی ہوتا ہے۔ کیونکہ ان حرکات کی دلالت کسی فعل یا شے کی صرف اسی عمومی یا مشترک خصوصیات ہی تک محدود ہوتی ہے، جو اس صنف کی تمام اشیاء یا افعال میں پائی جاتی ہیں۔ اور ان سے مخاطب کے ذہن میں جو خیال پیدا ہوتا ہے، وہ بجائے خود ایک ناقص و نامتتام خیال ہوتا ہے، جو اپنے نقیض و اتمام میں سیاق و سباق کا محتاج ہوتا ہے۔ یہ سیاق و سباق خود بھی اسی طرح کے دیگر ناقص و نامتتام اجزاء کا مجموعہ ہوتا ہے۔ ہر جز بقیہ اجزاء کی تکمیل و تعین کرتا اور خود ان سے مکمل و متعین ہوتا ہے۔ اس عمل کی مثال جس طرح ہم عربی الفاظ کے کسی مجموعہ یا جملہ سے دے سکتے ہیں، اسی طرح نقالی کی باطنی حرکات کے کسی مجموعہ یا مرکب سے بھی دے سکتے ہیں۔ ایک اور حیثیت سے بھی دونوں میں بھی مماثلت پائی جاتی ہے، وہ یہ کہ عربی لفظ کی طرح طبعی علامات کے معنی بھی حالات اور سیاق و سباق کے اختلاف کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔

دونوں باتوں کی توضیح ایک ہی مثال سے ہو سکتی ہے۔ کرنل بالیری کے کسی ملاقاتی نے ایک مرتبہ دو افسروں سے یکے بعد دیگرے کسی بات کی درخواست کی دونوں نے جواب میں جس علامت سے کام لیا، وہ وہی تھی، جس کو کوئی شخص کھانے کے بعد آسودگی کے اظہار کے لئے استعمال کرتا ہے (یعنی انگوٹھے اور کلہ کی انگلی سے پیٹ کی طرف اشارہ کر کے حلق تک ان کو لے جانا، لیکن ایک نے اس علامت کو خندہ پیشانی اور نرمی سے استعمال کیا۔ جس کے معنی یہ تھے کہ ”ہاں“

میں تم سے مطمئن ہوں اور تمہاری درخواست منظور کی جاتی ہے، بخلاف اس کے دوسرے نے اسی علامت کو تیوریاں چڑھا کر درشتی کے ساتھ استعمال کیا۔ جس کا مطلب یہ تھا کہ وہ بس اب تم سے میرا پیٹ بھر گیا، یعنی درخواست نامنتظر کر دی۔ تم نے دیکھا کہ جو علامت عام طور پر شکم سیری کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کی جاتی ہے اس سے یہاں مخصوص سیاق و سباق کی بنا پر ایک مجازی معنی حاصل کر لئے، اور اس مجاز نے بھی اپنے اپنے سیاق و سباق کے مطابق دو بالکل مختلف بلکہ متضاد مطلب پیدا کر دئے۔

۶۔ حرکاتی زبان میں اس نظریہ میں کہ زبان اپنی سب سے ابتدائی صورت میں طبعی علامت پر مشتمل تھی، دو فائدے ہیں۔ پہلا تو یہ کہ اس قسم کی علامات بوقت ضرورت از خود طبعی طور پر پیدا ہو جایا کرتی ہیں۔ اور دوسرا یہ کہ ان میں کم و بیش عربی بن جانے کی ایسی صلاحیت ہوتی ہے کہ خالص عربی یا اصطلاحی نظام علامات، یعنی الفاظ کا ان سے راستہ کھل جاتا ہے حرکاتی زبان میں عربی زبان کی صلاحیت موجود ہونے کے معنی یہ ہیں کہ پہلی مرتبہ کے بعد ان حرکات کا سمجھنا محض ان کی ذاتی نوعیت پر نہیں، بلکہ گزشتہ استعمال پر بھی موقوف ہوتا ہے، پہلے پہل کوئی علامت جس سیاق و سباق یا جن حالات میں استعمال ہوتی ہے، وہ ایسے ہو سکتے ہیں کہ اس کے معنی میں کوئی شبہ نہ رہ جائے لیکن جب پھر دوبارہ یہ علامت استعمال کی جائے، تو ان حالات کی موجودگی ضروری نہیں، بائیں ہمہ جو شخص گزشتہ استعمال سے واقف ہے وہ ان حالات کی ناموجودگی میں بھی معنی سمجھنے لگا۔ برلن میں گونگوں کی تعلیم گاہ کے ایک معلم کا حرکاتی نام یہ بن گیا تھا کہ جب کوئی طالب علم اس کا ذکر کرتا، تو اپنے داہنے ہاتھ کو بائیں پر رکھ کر اس طرح ریتا کہ گویا اس کو سکاٹ رہا ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ معلم کا بائیں ہاتھ کٹا ہوا تھا، بلکہ بات یہ تھی کہ یہ اسپینڈرو سے آیا تھا، اور اتفاق سے ایک طالب علم بھی اسپینڈرو ہو آیا تھا، جہاں اس نے ایک ایسا آدمی دیکھا تھا جس کا ایک ہی ہاتھ تھا، ظاہر ہے کہ یہ علامت ایسے طلبہ بھی استعمال کر سکتے تھے

۱۔ دیکھو ٹائلر کی "Early History of mankind" (نوع انسان کی ابتدائی تاریخ)

اور کرتے ہوئے، جو اس کی اصلیت سے قطعاً ناواقف ہوتے تھے،
 طبعی علامات کے عربی بن جانے کی ایک نہایت اہم صورت ان کا اختصار
 ہے۔ جو حرکات مانوس ہو جاتی ہیں، ان میں رفتہ رفتہ اختصار پیدا کر لیا جاتا ہے، حتیٰ
 کہ بعض اوقات کسی حرکت کا محض ایک خفیف سا اشارہ پوری حرکت کا قائم مقام
 بن جاتا ہے۔ کرنل مالیری نے جے ایس (امریکہ) کے ایک وحشی کو دیکھا، جو بوڑھے آدمی
 کا تصور اس طرح ظاہر کرنے کی کوشش کر رہا تھا، کہ ”اپنے داہنے ہاتھ کو پھیلا دیا
 اور کہنی کے پاس سے خم دیکر مٹھی بند کر لی“ لیکن جب اس طریقہ سے اپنا مطلب نہ
 سمجھا سکا تو ایک چھڑی تلاش کی اور اس پر سہارا دے کر کمر کو جھکائے ہوئے
 لڑکھڑا کر چلنا شروع کیا، جس سے مطلب واضح ہو گیا۔ پہلی صورت میں انہی تفصیلی
 حرکات کا ایک اجمالی اشارہ تھا۔

جو لوگ حرکاتی زبان استعمال کرتے ہیں، وہ اسی مذکورہ بالا طریق عمل سے
 اس کو عربی زبان میں بہ آسانی تبدیل کر سکتے ہیں۔ لیکن واقعا ایسا کبھی نہیں ہوتا، کہ طبعی
 نظام اس طرح بالکل عربی نظام میں تبدیل ہو جائے، بلکہ اس کا اصل اصول، یعنی
 تقالی برابر ملحوظ رہتی ہے۔ ایسا مشکل ہی سے کبھی ہوتا ہے، کہ گوئیے یا وحشی انسان
 اس طبعی ربط و تعلق کو یک قلم نظر انداز کر دیں جو کسی علامت اور اس کے مدلول میں
 ہوتا ہے۔ یہ ہو سکتا ہے، کہ ان علامات کے مختصر ہو جانے کی وجہ سے ایک اجنبی آدمی
 ان کے معنی قطعاً نہ سمجھ سکے۔ لیکن گولگا یا وحشی آدمی اگر ضرورت لاحق ہو، تو اس مختصر
 یا مجمل حرکت کو پھر اپنی اصلی و ابتدائی تفصیل و تطویل کے ساتھ کر کے دکھا سکتا ہے۔
 طبعی علامات عربی زبان کی جانب رہنمائی کر سکتی ہیں، لیکن خود ترقی کر کے عربی زبان
 نہیں بن سکتیں۔

۷۔ عربی زبان کی اصل طبعی علامات کی زبان تمام تر ایک ہی اصول یعنی تقالی کے نظام
 پر مبنی ہے۔ جس کی وجہ سے اس کی گرفت ذہن پر ایسی شدید و
 محکم ہوتی ہے کہ اس کی جگہ وہی عربی زبان لے سکتی ہے جس کا

وہاں چہ اسی درجہ کی نظامی یا اصولی وحدت پر مشتمل ہو۔ ایسی علامات اس کی قائم مقام ہرگز نہیں ہو سکتیں، جو ایک دوسری سے بالکل بے ربط و بے تعلق ہوں، اور جن میں سے ہر ایک کو یاد کرنے کے لئے ایک قطعاً جداگانہ یا مستقل ذہنی کوشش و محنت درکار ہو۔ انسان کا دماغ اتنا بوجہ نہیں برداشت کر سکتا تھا۔ لہذا حرکات نقالی کی جگہ لینے والی عربی علامات کے لئے ضروری تھا، کہ ان میں کسی نہ کسی طرح کا نظام ہو، یعنی یہ ایک عام اصول کے تابع ہوں۔ مرئی حرکات میں نظری و عقلی دونوں حیثیات سے عربی نظام کی قابلیت موجود ہے۔ چنانچہ گونگوں کو انگشتی زبان کی جو تعلیم دی جاتی ہے وہ خالصتاً عربی ہی ہوتی ہے۔ اس میں یہ ہوتا ہے، کہ انجلی کی چند حرکات یا علامات حروف تہجی کے قائم مقام بنادی جاتی ہیں، جن کو گونگا آدمی آسانی سے یاد کر سکتا ہے۔ پھر انہی کی کیوب سے الفاظ اور جملے سمجھنے اور بنانے لگتا ہے۔ اس قسم کی زبان میں چونکہ ترکیبی وحدت موجود ہوتی ہے، اس لئے آدمی اس پر آسانی سے قابو پاسکتا ہے۔ اس میں علامت اظہار اور اسکے معنی کے مابین ایک باضابطہ مطابقت پائی جاتی ہے یعنی جہاں جتنی مماثلت معنی میں ہوتی ہے اتنی ہی مماثلت انکی اظہاری علامات میں پائی جاتی ہے اور جہاں معنی میں کوئی تغیر ہوتا ہے، تو اسکے مطابق علامت میں بھی تغیر ہو جاتا ہے لیکن یہاں جو اہم بات ہے، وہ یہ ہے کہ وحدت ترکیبی کی یہ صورت پہلے تلفظی زبان میں پائی جاتی ہے، اور انگشتی حروف تہجی تلفظی حروف تہجی کا کہنا چاہئے، کہ محض ترجمہ ہوتے ہیں مزید برآں انگشتی حروف کا اختراع اسی صورت میں ممکن ہے، کہ جبکہ پہلے تلفظی زبان کی تحلیل کر کے اس کے اجزائے ترکیبی (حروف تہجی) معلوم ہو چکے ہوں۔ لیکن مرئی حرکات کا کوئی ایسا عربی نظام، جیسا کہ مثلاً انگشتی حروف تہجی کا ہے، حرکات نقالی کے کسی نظام سے از خود نہیں پیدا ہو سکتا تھا۔ کیونکہ یہ ایسا ہی ہوتا، کسی انگشتی وحشی آدمی سے ہم یہ توقع نہیں کہ وہ دغالی انجن یا برقی روشنی ایجاد کر لیگا۔ انگشتی علامات کی ایک محدود اور آسانی سے قابو میں آ جانے والی تعداد درکار ہے۔ لیکن سوال یہ ہے، کہ ان کا انتخاب اور ان کی تحدید کس اصول پر ہو؟ تلفظی زبان اپنے حروف کے انکشاف سے قرون پہلے مستقل تھی۔ اس کے حروف تہجی کا انکشاف دراصل ایک ایسے نظام کی وحدت ترکیبی کا انکشاف تھا، جو پہلے ہی سے موجود تھا اور جس سے نوع انسان اچھی طرح مانوس تھی برخلاف اس کے مرئی حروف تہجی کی مستقل بالذات ایجاد اس قسم کا کوئی انکشاف

نہیں ہو سکتا، جو پہلے سے موجود دانوس تجربہ کی محض تحلیل پر مبنی ہو بلکہ یہ تمام تراکیب
اختراعی پیداوار ہوتی، جو ظاہر ہے کہ تلفظی حروف تہجی کے محض انکشاف سے بہت
زیادہ مشکل کام ہے۔

دوسری طرف یہ ہے کہ تلفظی زبان طبعی عمل کی حیثیت ایک خاص ترکیبی وحدت
رکھتی ہے، جو آلات تکلم کی طبعی ساخت پر مبنی ہے۔ لہذا ابتدائی اصوات کو ترکیب دیکر
الفاظ بنانے کے لئے حروف تہجی کو پہلے ایجاد کرنے کی مطلق ضرورت نہ تھی کیونکہ حروف
تہجی کی آوازیں، جو تمام زبانوں کے اصلی اجزائے ترکیبی ہیں، یہ تو بقول فیثریہ کے
آبت راہی سے موجود تھیں۔ گو ان کا انکشاف ابھی نہیں ہوا تھا، تاہم چونکہ عملاً یہ موجود
تھیں، لہذا معنی اور ان کی اظہاری علامت میں مطابقت کا ایک باقاعدہ نظام پیدا
کر لینا ممکن تھا۔ لیکن یہ مطابقت اس قسم کی ہرگز نہیں ہے، جیسی کہ نقالی کی حرکات اور
ان کے مدلولات میں پائی جاتی ہے۔ کیونکہ نقالی کی ہر حرکت بذاتِ خود اپنے مدلول کے
ساتھ ایک براہِ راست تعلق یا مماثلت رکھتی ہے۔ اسی براہِ راست تعلق کا نہ پایا جانا
یہ خصوصیت ہے، جو عرفی علامت کو طبعی علامت سے ممتاز کرتی ہے۔ مگر علامات
و معنی میں نفسِ مطابقت بغیر کسی براہِ راست کے بھی ممکن ہے۔ - مقیاس الحرات میں پارہ کا
اترنا چڑھنا حرارت کے اترنے چڑھنے کے مطابق ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ پارہ کا اترنا چڑھاؤ
حرارت کے اترنا چڑھاؤ کے مماثل نہیں ہوتا۔ لہذا اصوات اور ان کے معانی یا
مدلولات میں مماثلت کے بغیر بھی مطابقت پائی جاسکتی ہے۔ - یعنی جتنی معنی ہیں اپنی جگہ
پر باہم مماثلت ہو، اتنی ہی ان پر ولالت کرنے والے الفاظ میں بھی اپنی جگہ پر ہو سکتی ہے
اور جہاں معنی میں کسی حیثیت سے کم یا زیادہ کوئی تبدیلی ہوئی، تو اسی کے مطابق الفاظ
میں بھی تبدیلی کی جاسکتی ہے۔ - جتنی زبانیں دنیا میں ہم کو معلوم ہیں، سب کی یہی صورت
ہے۔

یہیں سے لسانیاتی تحلیل کی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔ ہر زبان میں کچھ

لے مثلاً جذب، جاذب اور جذب کرنا والا کاغذ یا لکھنا، لکھنے والا اور لکھنے کا کاغذ ان مختلف
الفاظ میں جتنی مماثلت ہے، اتنی ہی ان کے معنی میں بھی ہے۔

ایسے بنیادی مرکباتِ صوت موجود ملتے ہیں، جن کو مادہ یا ماحذ سے تعبیر کیا جاتا ہے جو عقلی تحلیل کی ابتدائی تعمیرات کو ظاہر کرتے ہیں۔ اور انہی مادوں یا ماحذوں کے مختلف اشتقاقات سے عقلی ترکیب ظاہر ہوتی ہے۔ سلسلہ گفتگو میں یہ ماحذ اسی طرح باہم مختلط اور امتزاج پذیر ہوتے رہتے ہیں، جس طرح ان کے مقابل کے تعلقات سلسلہ خیال میں باہم ملتے جاتے ہیں۔ یہ اسی لئے ممکن ہوتا ہے کہ صوتی مواد بالآخر ایسی وحدت ترکیبی پر مشتمل ہوتا ہے کہ اس کو حروف تہجی کی ابتدائی اصوات میں تحلیل کیا جاسکتا ہے، اور یہ اصوات علیحدہ علیحدہ نہیں، بلکہ تلفظی مجموعہ کے اجزاء کی حیثیت سے پائی جاتی ہیں۔

۸۔ آغاز تکلم کے متعلق امرئی حرکات کو نقطہ آغاز قرار دیئے بغیر بھی آغاز تکلم کی توجیہ لوگوں بعض دیگر نظریات نے کرنا چاہی ہے۔ اس قسم کی توجیہ کے تین اصولی نظریات قرار دیئے جاسکتے ہیں، جن کو ”فجائی“، ”واسم الصوتی“ اور ”ہاتفی“ نظریات کہا جاتا ہے۔ لیکن اصولاً یہ تینوں ایک ہی ہیں، کیونکہ سب کا ماحصل یہی نکلتا ہے کہ عرفی علامات طبعی علامات سے ماحذ ہیں۔ البتہ یہ لوگ طبعی علامات سے مراد صرف صوتی علامات لیتے ہیں، اور امرئی حرکات کو داخل نہیں کرتے۔ حالانکہ یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ جس طرح کو بڑ نکال کر چاروں ہاتھ پاؤں سے ہلی کی سی چال چلنا، نقال کی حرکت ہے، اسی طرح ہلی کا تصور پیدا کرنے کے لئے میاؤں میاؤں کی آواز نکالنا بھی نقال ہی کی ایک حرکت ہے۔ دونوں میں اصولاً کوئی فرق نہیں ہے۔ اسم الصوتی فنظر یہی بنیاد اسی قسم کی نقل اصوات پر رکھی جاتی ہے۔ علیٰ ہذا جب خطرہ کے قرب یا جذبہ خوف کو ظاہر کرنے کے لئے حالت خوف کی آواز یا چیخ کی نقل کی جاتی ہے تو وہ بھی نقالی کی ایک حرکت ہی ہوتی ہے۔ فجائی نظریہ والے اس قسم کی اظہاری علامات کو سب سے زیادہ اصلی ابتدائی قرار دیتے ہیں۔ تیسرے نظریہ کی بھی یہی نوعیت ہے۔

لیکن یہ ذرا زیادہ دقیق ہے۔ اور اس کو پروفیسر اسٹینہال کی دکالت کا امتیاز حاصل ہے۔ اس نظریہ کا حاصل یہ ہے کہ شروع شروع میں آدمی جب خاص خاص چیزوں کو دیکھتا تھا، تو اس پر کچھ ایسا اثر پڑتا تھا کہ ان چیزوں کے مناسب

خاص خاص آوازیں گویا ہاتف کی طرف سے از خود اس کے منہ سے نکل جاتی تھیں
لہذا سب سے ابتدائی الفاظ یہی آوازیں تھیں۔ آواز اور اس کے مفہوم میں ایک
خاص مناسبت ہوتی ہے، جو ایک آواز کی دوسری کے ذریعہ سے نقل پر موقوف نہیں
انشاء اور خصوصاً شعر کا جس بہت کچھ اس لطیف مناسبت ہی پر مبنی ہوتا ہے، جو الفاظ
کی آوازوں اور ان کے مفہام میں باہم پائی جاتی ہے۔ اس کی ایک عمدہ مثال
مرد توڑ مروڑ، کا لفظ ہے، جس کو ادا کرتے وقت زبان میں خود ایک قسم کا توڑ مروڑ پیدا
پیدا ہو جاتا ہے۔ تکرار الفاظ میں بھی بار بار یہی راز پنہاں ہوتا ہے۔ مثلاً دو لانا لانا آدمی
”چوڑا چوڑا دریا“ ”بہت بہت دور“ وغیرہ۔ براہیل کی ایک زبان میں ”ادش آوگش
کو کہتے ہیں، اور سمندر کو ”اوش آو آوگش“ کہا جاتا ہے۔ یعنی جس طرح سمندر چشمہ سے
بڑا ہوتا ہے، اسی طرح چشمہ پر دلالت کرنے والے لفظ کو بڑا کر کے سمندر کے معنی پیدا کر لئے گئے۔
اگر غور سے دیکھا جائے تو اس تیسرے نظریہ میں بھی وہی حرکات لفظی والہ
اصول درپردہ کار فرما ہے۔ اور تکرار کی صورت میں تو یہ پردہ بھی اٹھ جاتا ہے۔ کیونکہ
اس میں بقیہ ایک ہی قسم کی آواز کا زیادہ کر دینا بعینہ ایک ہی قسم کی شے کے زیادہ ہونے پر دلالت
کرتا ہے۔ البتہ دوسری مثالیں ذرا زیادہ غامض معلوم ہوتی ہیں لیکن یہ غموض بھی بڑی حد تک دفع
ہو جاتا ہے، اگر ہم اس بات کو ملحوظ رکھیں، کہ تلفظی زبان محض تلفظی اصوات پر مشتمل نہیں ہوتی، بلکہ یہ لفظ ایک
حرکی عمل کو بھی متلزم ہوتا ہے۔ ”توڑ مروڑ، کا لفظ بولتے وقت زبان میں واقعاً توڑ مروڑ
پیدا ہوتا ہے، جو ایک حرکی عمل ہے۔ اسی طرح ”ٹیک ٹیک“ صرف گھڑی کی آوازیں
کی نقل نہیں ہے، بلکہ اس کے ادا کرنے میں زبان جس طرح آگے پیچھے حرکت کرتی ہے
اس کو رقص کی موزوں حرکت سے بھی ایک خاص مناسبت ہے۔ پیدائشی گونگے
تک آلات تلفظ کی ان نقالات حرکات سے کام لیتے ہیں۔ ہانیکے نے ایک انیس سال
کے گونگے کا ذکر کیا ہے۔ جس نے بہت سے لکھنے کے قابل الفاظ ایجاد کر لئے
تھے۔ ان میں سے بقول ٹالکر کے کم از کم دو لفظ جو اس نے کھانے اور پینے
کے لئے ایجاد کئے تھے، یعنی ”موم اور شہیت“ ایسے ہیں، جو سنہ کی ان
حرکات کی نقل ہیں، جو علی الترتیب کھانے اور پینے کی حالت میں پیدا ہوتے ہیں
اسی طرح سورنیاں کی حبشی انگریزی میں ”نینجان“ کے معنی ہیں کھانا کھانے کے

نفل کے، اور نہجان نہجان، سے مراد کھانا ہے۔ غرض اسی طرح ہاتھی نظریہ کو بھی حرکات نقانی کے عام اصول کی تحت میں داخل کیا جاسکتا ہے۔ باقی اس کا جو حصہ اس عام اصول کے تحت میں نہیں آتا، وہ آغاز تکلم کی توجیہ کے لئے کچھ زیادہ کارآمد نہیں۔ آواز اور اس کے مفہوم میں جو مبہم و خفی مناسبت پائی جاتی ہے، وہ پہلے پہل طبعی یا خود پیدا زبان کا کام نہیں دے سکتی۔ کیونکہ صرف اتنی سی خفی مناسبت کسی آواز کو خود اپنا مفہوم واضح کر دینے کے لئے کافی نہیں۔ بلکہ مفہوم یا مدلول شئی کی خصوصیت اس پر دلالت کرنے والی علامت میں اس حد تک ضرور نمایاں ہونی چاہئے کہ سیاق و سباق کے لحاظ سے اس کے معنی بہ آسانی معلوم ہو جائیں۔ دوسری طرف یہ بھی ماننا پڑیگا، کہ جب ایک مرتبہ بر بنائے عرف کسی لفظ کے معنی متعین ہو جاتے ہیں، تو پھر مزید نئے الفاظ کے اختراع و انتخاب میں آواز اور اس کے مفہوم میں مناسبت کا عام احساس زیادہ قوت کے ساتھ عمل کر سکتا ہے۔

غرض یہ اس طرح کے تمام نظریات دراصل اُسی عام نظریہ کے تحت میں آجاتے ہیں، کہ انفسیات کی رو سے طبعی علامات کو عرفی علامات پر تقدم حاصل ہے۔ البتہ اس لحاظ سے یہ تمام نظریات مفید و صحیح ہیں، کہ نقانی کی حرکات میں صوتی عناصر کا جو حصہ ہے، اُس کی اہمیت ان سے واضح ہو جاتی ہے۔ آوازوں کا تقالانہ استقامتی عرفی تکلم کے لئے راستہ صاف کر دیتا ہے۔ باقی رہا یہ امر کہ عرفی زبان تقریباً تمام تر صوتی عناصر ہی پر کیوں مشتمل ہے، اس کی وجہ ہم گزشتہ فصل میں بتا چکے ہیں۔ اب ذیل میں ہم کو صرف یہ بیان کرنا ہے، کہ طبعی علامات کو ہٹا کر اس بڑی حد تک ان کی جگہ عرفی علامات نے جو لے لی ہے، اُس کی وجہ ان کی سہولت و قوت ہے۔

۹۔ عرفی زبان کے | طبعی زبان کا اصل کام یہ ہے، کہ اشیاء و افعال کی حسی اور خصوصاً
عرفی خصوصیات کو نقانی کے ذریعہ سے ظاہر کر دیتی ہے۔ لیکن
اس طریقہ سے جن خصوصیات کی نقل کی جاسکتی ہے۔ وہ تقسیم و تجرید
کے لحاظ سے نسبتاً نہایت ادنیٰ درجہ کی ہوتی ہیں۔ یعنی ادراک کی خصوصیات بحسبہ

جن کلیات میں تحلیل کرتی ہیں، وہ بجائے خود انتہائی و بسیط کلیات نہیں ہوتے، بلکہ ان کی اور مزید تحلیل و در تحلیل ہو سکتی ہے۔ تحلیل و تجزیہ کا یہ عمل جس قدر آگے بڑھتا جاتا ہے اسی قدر طبعی علامات اس کے اظہار سے قاصر ہوتی جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جس شخص کے پاس اظہار خیال کا ذریعہ صرف طبعی علامات ہوں، اُس کا ذہن اعلیٰ تجریدات تک نہیں پہنچ سکتا۔ غرض یہ کہ طبعی علامات کی مدد سے صرف انہی کلیات پر توجہ قائم کی جاسکتی ہے جو ادراک کے جزئی تجربہ کی خصوصیات ہوں۔ باقی خود ان کلیات کی مزید تجریدات کا اظہار طبعی علامات کے ذریعہ بہت ہی محدود و درجہ تک ہو سکتا ہے جو عقلی فکر حرکات نقالی پر منحصر ہو، وہ تعلقات تو پیدا کر سکتا ہے، لیکن کوئی ایسا نظام تعلقات مشکل ہی سے پیدا کر سکتا ہے، جو ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف تسمیم کا ایک سلسلہ ہو، یعنی جس میں نوع سے جنس، جنس سے جنس عالی، اور پھر اسی طرح جنس الاجناس تک ترقی ہوتی چلی جائے جس فکر کا سہارا صرف طبعی علامات ہوں، اُس کی قوت سے یہ بات باہر معلوم ہوتی ہے، کہ وہ اصطفاوت کا کوئی نظام قائم کر سکے۔

مثالوں کے ذریعہ سے یہ بات نہایت آسانی کے ساتھ واضح ہو جائیگی کہ نقالات حرکات میں اعلیٰ کلیات کے ظاہر کرنے کی قابلیت نہیں ہوتی۔ مثلاً بقول ٹالٹر کے ”بنانے کا تصور ایک گونگے آدمی کے لئے بہت ہی زیادہ مجرور ہے۔ البتہ اگر اُس کو یہ ظاہر کرنا ہو، کہ درزی کوٹ سیتا ہے، یا بڑھئی میز بناتا ہے، تو کوٹ سینے یا میز بنانے کی چند حرکات کی نقالی سے وہ اس کو ظاہر کر دیکر ٹالٹر کے نزدیک طبعی علامات کے ذریعہ سے ”مقدار کے زیادہ کلی و عمومی انقیاد، مثلاً بڑا چھوٹا، موٹا، پتلا، اونچا، نیچا وغیرہ“ کو صحیح طور پر نہیں ظاہر کیا جاسکتا۔ گونگوں کو زیادہ سے زیادہ جو کچھ سکھایا جاسکتا ہے، وہ صرف ایسی علامات ہیں، جو جزئی مقادیر کے بڑے سے بڑے تناسب کے لئے موزوں ہوں۔“ بارہا ایسا ہوتا ہے، کہ ایک کلی یا عمومی تعقل کو حرکات کے ذریعہ سے بھی ظاہر کیا جاسکتا ہے، لیکن غرضی علامات کے مقابل میں یہ طریقہ نہایت ہی پیمیدہ و دشوار ہوتا ہے۔ جو بات نہایت خوبی و صفائی کے ساتھ

۱۰ آرلی مشری آف میکانکس

Ueber die Taubstummen ۵۷

ایک لفظ میں ادا ہو سکتی ہے، اس کے لئے نقال کی حرکات کا اکثر ایک پورا سلسلہ درکار ہوتا ہے۔ ایک ہندوستانی، جو کسی گونگے سے یہ کہنا چاہتا تھا کہ میں نے ریل میں سفر کیا ہے، اس کو ریل کے ایک تصور کے لئے حرکات کے تین سلسلوں سے کام لینا پڑا، ایک سے اس نے سقف سے کا تصور پیدا کیا، دوسرے سے پہیوں کا اور تیسرے سے دھویں کا۔ لفظ ہر ادائے مطلب کا یہ طریقہ بہ نسبت "ریل" کا صرف ایک لفظ استعمال کر دینے کے زیادہ تحلیل معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ جس شے کو بحیثیت مجموعی عرفی زبان صرف ایک علامت سے ظاہر کرتی ہے، اس کو طبعی حرکات نے تین کلیات میں تحلیل کر دیا۔ لیکن یہ خصوصیت طبعی زبان ہی کو حاصل نہیں ہے، اگر ضرور ہو، تو عرفی زبان کی بھی ضربتیں ہی کیا بلکہ جتنی علامات چاہیں، ہم استعمال کر سکتے ہیں۔ مثلاً اگر ریل گاڑی کے تفصیلی بیان کی ضرورت پیش آئے، تو تقالانہ حرکات کی بہ نسبت الفاظ کے ذریعہ سے اس کی تفصیلات کو بہت زیادہ صحت و عمدگی کے ساتھ بیان کیا جاسکتا ہے۔ باقی مذکورہ بالا صورت میں ایک لفظ صرف اس لئے استعمال کیا گیا کہ ایک ہی کافی تھا، لیکن طبعی زبان کو حرکات کے تین جداگانہ سلسلے استعمال کرنا پڑے کہ ان سے کم میں کام ہی نہیں چل سکتا تھا۔ یہی یہ بات کہ طبعی زبان بھی ایک ہی مناسبت علامت کے ذریعہ سے ریل گاڑی کے کلی نقل کو کیوں نہیں ادا کر سکتی؟ تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ یہ نقل بہت زیادہ کلیت پر مشتمل ہے۔ اس میں افعال و علاقہ کی سیسوں جزئی خصوصیات داخل ہیں جن میں بعض تو ایسی ہیں جن کا حرکاتی زبان کے ذریعہ سے صحیح طور پر کیا معنی سرے سے اظہار ہی ناممکن ہے۔ مثلاً ریل گاڑی کے چلنے کا جو اصول یا اس کی مشین کی ساخت وغیرہ ایسی باتیں ہیں جن کو طبعی علامات کی حدود سے سمجھنا قطعاً ناممکن ہے۔ پھر جو مجموعہ یا وحدت (ریل گاڑی) ان تمام باتوں پر مشتمل ہو، اس کو عرف سے مدد لئے بغیر محض طبعی علامات سے براہ راست کیسے ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ اسی لئے جہاں پہلے سے کوئی عرف موجود نہ ہو، اور صرف نقالی کی حرکات سے کام نکالنا پڑے۔ تو وہاں ممکن صورت یہی ہے کہ اشیا کی بعض ایسی جزئی خصوصیات کو لے لیا جائے جو ہم بھی ہوں، اور جن کا مرئی طور پر یہ آسانی اظہار ہو سکے۔ مطلب کو پورا کرنے کے لئے اس قسم کی جتنی خصوصیات درکار ہوں سب لے

استعمال کرنا پڑتا ہے۔ یہی دشواری ہے، جس کی بنا پر کسی شخص کی انفرادیت کو ظاہر کرنے کے لئے نام کی طرح کی کوئی ایسی طبعی علامت نہیں ہو سکتی، جو بذات خود اس پر دال ہو سکے۔ کیونکہ عرف کے بغیر طبعی علامت بذات خود بہ حیثیت طبعی ہونے کے اس وسیع کلیت کو براہ راست ظاہر کرنے کے ناقابل ہے، جو کسی شخص کے علم یا نام کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ اسکی کسی خاص خصوصیت کی نقالی سے ذہن کا اس کی جانب منتقل ہونا یا نہ ہونا، تمام تر حالات اور سیاق و سباق پر موقوف ہے۔ اگر کسی ایک خصوصیت کا اظہار انتقال ذہن یا افہام کے لئے ناکافی ہو، تو دوسری اور دوسری ناکافی ہو تو تیسری کو شامل کرنا پڑتا ہے۔ جیسا کہ ریل گاڑی کی مثال میں معلوم ہو چکا ہے۔

باب (۶)

عالم خارجی کی تصویری تشکیل

۱۔ ادراک کی معلومات کا اتحاد
حسی ادراکات، جن کا آدمی کو الگ الگ تجربہ ہوتا ہے، ان کو کسی ایک مجموعہ میں مربوط و متحد کر دینا آزاد تصویری سلاسل کا کام ہے۔ یعنی حسی ادراک کے جداگانہ واقعات کو تصویری کرڈیوں سے جوڑ کر ایک رشتہ میں منسلک کر دیا جاتا ہے۔ جس چیز کا ہم کو واقعی طور پر ادراک ہوتا ہے۔ اس کا وجود و بقا اور تغیر و تبدل ادراک کرنے والی ذات کی حرکی فعلیت پر منحصر نہیں سمجھا جاتا، بلکہ اس کی مخصوص نوعیت اپنی ایک مستقل و خارجی حقیقت کو مستلزم ہوتی ہے جو ہر صورت قائم رہتی ہے، خواہ کوئی ادراک کرنے والا واقف اس کا ادراک کر رہا ہو یا نہ کر رہا ہو۔ لہذا جب ہم اس کا تصور کرتے ہیں، اس وقت بھی اسی طرح اس کو قائم و موجود سمجھتے ہیں، کہ گویا واقف ادراک کر رہے ہیں اور اسی بنا پر مادی اشیا کے متعلق اپنے علم کو ہم ان کے واقعی ادراک کی حد سے بہت آگے لے جاسکتے ہیں۔ اس کا نام تصویری تشکیل ہے جس کے ذریعہ سے واقعی ادراکات میں ربط و اتحاد پیدا ہوتا ہے۔

اب ہم کو یہ دیکھنا ہے، کہ اس تصویری تشکیل کے محرکات کیا ہوتے ہیں۔ اس کی سب سے پہلی محرک تو وہی ہے، جو نظری فکر کی موجب ہوتی ہے۔ یعنی ہمارے تجربات میں بظاہر جو بے ربطی اور ابہام و تناقض پایا جاتا ہے، اس کو رفع کرنا۔ چونکہ یہ چیزیں تصورات کی روانی یا بہاؤ میں مزاحم ہوتی ہیں، اس لئے قدرۃ ذہن ان کو رفع کرنا چاہتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے، کہ اشیا کے واقعی ادراک، اور ان کے گزشتہ تجربہ پر

مبنی تصور میں، اس قسم کا تعارض پیدا ہی ہوتا رہتا ہے۔ مثلاً کسی شے کو تم ایک جگہ رکھ کر جاؤ اور واپسی میں یہ تم کو دوسری جگہ ملے، تو اس اختلاف و تعارض کو رفع کرنے کی ممکن صورت یہی ہے، کہ ان دونوں تجربات میں باہم ربط و اتحاد یہ اکرانے کے لئے کسی ایسی بات کا تصور کریں، جس سے یہ سمجھ میں آجائے، کہ یہ شے اپنی جگہ سے ہٹ کر دوسری جگہ کیسے پہنچ گئی۔ ایک شخص آگ کو خوب دھکتا ہوا اچھوڑ کر جاتا ہے، کچھ عرصہ بعد آکر دیکھتا ہے، کہ گرم راکھ کے ایک ڈھیر کے سوا کچھ نہیں رہ گیا ہے، لامحالہ اس کو خیال کرنا پڑتا ہے، کہ آہستہ آہستہ سمجھ گئی۔ اسی طرح جس آگ کو ہم دھکتا ہوا اچھوڑ گئے ہیں، اگر زیادہ عرصہ کے بعد لوٹنے پر وہ اسی طرح یا اس سے زیادہ دھکتی ہوئی ملے تو یہاں ہمارا یہ واقعی ادراک گزشتہ تجربہ پر مبنی اس تصور کے منافی پڑتا ہے، کہ اس کو آہستہ آہستہ سمجھ جانا چاہئے تھا۔ لیکن نہیں سمجھی۔ لہذا اس منافات کو رفع کرنے کے لئے ہم کو لازماً خیال کرنا پڑتا ہے، کہ کوئی نہ کوئی شخص برابر اس کو جلاتا رہا ہے۔ تصور اور ادراک میں باہم اس طرح کے واقعی منافات یا تعارض کے علاوہ کسی شے کی محض اجنبیت بھی تصوری تشکیل کے لئے ایک نظری محرک بن جاتی ہے، چونکہ یہ عام مانوس واقعات کے ساتھ جوڑ نہیں کھاتی، اس لئے ذہن اس دشواری کو دور کرنا چاہتا ہے۔ لیکن محض نظری محرک بہ حیثیت مجموعی ایک ثانوی درجہ کی اہمیت رکھتا ہے اور ذہنی ترقی جس قدر اپنے ابتدائی درجہ میں ہوتی ہے، اسی قدر اس محرک کا عمل کم ہوتا ہے۔ کیونکہ علم کی خاطر طلب و جستجو ذہنی ترقی کے اعلیٰ مراتب کی شے ہے۔ باقی ابتدائی مراتب میں فکر زیادہ تر عملی مقاصد و ضروریات کے تابع ہوتی ہے۔ لہذا تصوری تعبیر و توجیہ کا عمل صرف وہیں تک محدود رہتا ہے، جہاں تک کہ عملی دنیا کی شے کے لئے اس کی احتیاج ہوئی ہے۔ خالص نظری فکر کا اگر کوئی وجود ہوتا ہے، تو محض بطور ایک تفریحی مشغلہ کے، نہ کہ کسی سنجیدہ و سرگرم کوشش کی صورت میں۔

۲۔ تصدیق اور تصحیح | تصوری تشکیل کا پہلا اور اصلی کام عملی مقاصد کے حاصل کرنے کے اسباب و وسائل پیدا کرتا ہے۔ اس طریقہ سے جو تصوری مرکبات وجود میں آتے ہیں، وہ اسی حد تک کارآمد ہوتے ہیں، جس حد تک کہ ان کو عمل میں لایا جاسکتا ہو۔ یعنی ذہن میں ہم نے جو تجویز سوچی ہے، وہ قابل عمل بھی

شروع شروع میں کائنات مادی کے متعلق حقیقی بصیرت اور اس پر تصرف زیادہ تر میکاکی تدبیر و عمل سے حاصل ہوتا ہے۔ نوکریاں بنانا، مٹی کے برتن بنانا مکان بنانا آلات و اوزار بنانا وغیرہ یہی چیزیں ہیں جن سے ترقی کے ابتدائی مراتب میں انسان کو مادی اشیاء کے متعلق حقیقی علم اور ان پر قابو حاصل ہوتا ہے۔ ان میکاکی اعمال میں تصویری تخیل و ترکیب کو مادی اشیاء کی واقعی تحلیل میں بالکل جیسے کا تیسا ظاہر کر دیا جاتا ہے۔ یا یوں کہو کہ مادی تحلیل و ترکیب تصویری تحلیل و ترکیب کا گویا بالکل نفسی ترجمہ ہوتی ہے۔ غرض اس طرح کائنات مادی کی ساخت کا علم ہم کو مادہ کے واقعاً الگ الگ کرنے اور پھر اس کے اجزاء کو باہم ملانے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور بالعموم کائنات مادی کے طبعی اعمال کے متعلق انسانی بصیرت کا وہی درجہ ہوتا ہے، جو اس کی میکاکی صنایعوں میں ترقی کا۔

موجودہ سائنس میں فطرت کا جو علم کام کر رہا ہے، وہ بھی اصولاً اسی نوعیت کا ہے۔ البتہ ایک اہم فرق ضرور ہے۔ وہ یہ کہ اس زمانہ میں ہم طبعی اشیاء کی تحلیل و ترکیب محض عملی اغراض سے نہیں بلکہ علم کو علم کی خاطر حاصل کرنے کے لئے کرتے ہیں۔ اب سیکڑوں اختیارات خالص نظری و کھپسی کی بنا پر کئے جاتے ہیں، کیونکہ علم کی خاطر علم کی محبت و طلب اب زیادہ ترقی کر گئی ہے تو

۳۔ مکان کی تصویری ہم نہ کسی ایسے واقعی خط کا ادراک و تخیل کر سکتے ہیں، اور نہ اس کو کاغذ پر کھینچ سکتے ہیں، جو کامل طور پر مستقیم ہو، کھینچ بھی ہم یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ کامل خط مستقیم سے کیا مراد ہوتی ہے۔

یہ جاننا اس لئے ممکن ہوتا ہے کہ ہم تصور میں ذہنی تجربہ کے ذریعہ سے ان غیر متعلق طبعی حالات سے قطع نظر کر سکتے ہیں، جو کامل خط مستقیم کے واقعی وجود میں مانع آتے ہیں۔ ایک شراب پیا ہوا آدمی بڑک پر سیدھا چلنے کی کوشش کرتا ہے لیکن باوجود اس کوشش کے کچھ نہ کچھ ضرور لڑکھڑاتا جاتا ہے۔ پاؤں ڈالتا کہیں ہے پڑتا کہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں خود اس کے ذہن میں ایک تو وہ سیدھا راستہ ہوتا ہے، جس پر وہ پاؤں ڈالنا چاہتا ہے۔ اور ایک وہ راستہ ہوتا ہے جس پر اس کے پاؤں اس کی مرضی کے خلاف اضطراب پڑتے ہیں۔ جس سیدھے راستہ کو اختیار کرنا چاہتا ہے۔ اگر نقشہ کی

حالت مانع نہ ہوتی، تو اسی کو اختیار کرتا۔ لیکن نشہ کی حالت میں یہ سیدھا راستہ اس کے ذہن کی صورت ایک تصویری تشکیل ہے، جس کی بنیاد عقلی تحلیل پر ہوتی ہے۔ اسی طرح مکان کا تصور کرنے میں بھی ذہن تمام اُن غیر متعلق طبعی حالات سے قطع نظر کر سکتا ہے، جو نفس مکان میں حیث مکان کی ماہیت میں داخل نہیں ہیں۔ مکان کی اس نفس ماہیت کی رو سے کوئی خط جس حد تک مستقیم ہو سکتا ہے، وہی تصویری تشکیل کا کامل طور پر مستقیم خط ہے۔ کامل دائرہ وغیرہ دیگر ہندسی اشکال کا عقل بھی اسی طرح پیدا ہوتا ہے۔ کامل دائرہ یا کامل کرہ کا واضح و جلی عقل حاصل ہونے سے پہلے، گولائی کے مختلف مراتب کا علم اسی طرح ممکن ہے جس طرح کہ بڑائی کے مختلف مراتب کو ہم جانتے ہیں، حالانکہ کامل بڑائی کا نہ کوئی تصور ہے، اور نہ ہو سکتا ہے۔ اگر ہم کو ب کا تجربہ ہو چکا ہے جو ا سے زیادہ گول ہے، قوج کو ایسا بنانے کی کوشش کر سکتے ہیں، جس کی گولائی ب سے نسبتاً اسی طرح زیادہ ہو، جس طرح کہ ب کی ا سے زیادہ تھی۔ اس کوشش میں جو موانع ہم کو پیش آتے ہیں، وہ یا تو خود ہماری مہارت کے نقص پر مبنی ہوتے ہیں، یا جس مواد پر ہم کوشش کرتے ہیں اس میں اس کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ لیکن اگر ان موانع سے ہم قطع نظر کر لیں، اور مکان کی نفسی ماہیت کو ملحوظ رکھیں، تو کامل گولائی کا عقل ہم کو حاصل ہو جاتا ہے۔ اس ترقی کا نقطہ آغاز غالباً وہ کوشش ہے جو ہم میکانیکی مصنوعات کو ممکن حد تک گول، سیدھا یا چوپہل بنانے میں صرف کرتے اور اس طرح سیدھا، گولائی وغیرہ کے جو تصورات پیدا ہوتے ہیں، وہی بالآخر ریاضی کے وہ تجربی تعلقات ہو جاتے ہیں جن سے اقلیدس نے ہم کو مانوس کر دیا ہے۔

مکان کی نامتناہیت کا عقل بھی اسی طرح پیدا ہوا ہے۔ ایک جگہ سے دوسری جگہ حرکت و انتقال کے لئے مختلف قسم کے طبعی حالات مانع آسکتے ہیں، لیکن اگر ان حالات سے قطع نظر کر کے مکان کی نفس ماہیت کو ملحوظ رکھا جائے تو پھر اسکی کوئی وجہ نہیں ملتی کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ حرکت کرنے میں کوئی حد نہایت کیسے قائم کی جاسکتی ہے۔ کسی مکان کی نہایت اس کی حد بندی کا وہ خط ہوتا ہے، جو مکان کے ایک حصہ اور اس سے متصل حصہ کے مابین واقع ہوتا ہے، لہذا یہ مکان کی نہایت و حد بندی نہیں ہوتی، بلکہ مکان میں ہوی اسی طرح کے ذہنی عمل کے ذریعہ ہم اور ا کی مکان

سے تعقلی مکان تک پہنچ جاتے ہیں۔

۴۔ زبان کی تصویری | تصویری تشکیل کا عمل زمان میں مکان سے بھی زیادہ فرق پیدا کر دیتا ہے۔ ہم کو اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ تصویری سلسلہ زبان تشکیل میں ”اب“ اور ”متب“ یا ایک ”اب“ اور دوسرے ”آب“

کا فرق محض اضافی رہ جاتا ہے جس کی بنا پر ہم اس سلسلہ کے کسی حصہ کو بھی ”آب“ قرار دے سکتے ہیں، اور اس سے قبل یا بعد اس کو اضافی طور پر ماضی یا مستقبل قرار دیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس اضافی تقدم و تاخر کے علاوہ ایک ایسی شے بھی ہے جس کو ہم حقیقی ”آب“ کہہ سکتے ہیں، یعنی وہ لمحہ جبکہ ہم کو بالفعل براہ راست کوئی تجربہ ہو رہا ہوتا ہے۔ یہی حقیقی ”آب“ زمان کی تصویری تشکیل کا نقطہ آغاز ہے۔ جو کچھ اس ”آب“ سے قبل ہوتا ہے، وہ محض اضافی طور پر نہیں، بلکہ حقیقی طور پر ماضی سمجھا جاتا ہے اور جو کچھ اس کے بعد ہوتا ہے۔ وہ حقیقی طور پر مستقبل خیال کیا جاتا ہے۔ ماضی و مستقبل کی یہ تحدید ایک دوسرے کے تعلق و اضافت ہی سے ہوتی ہے، لیکن جس نقطہ آغاز سے ہم ان کی تحدید کرتے ہیں، وہ واقعی طور پر یعنی تصویری تشکیل کے ذریعہ سے نہیں، بلکہ ادراک و احساس کی بنا پر متعین ہوتا ہے۔ بقول ڈاکٹر وارڈ کے کہ ”اگر کوئی ایسی مخلوق ہوتی جس کے احضارات پر وہ تغیرات نہ طاری ہوتے، جو ہمارے احضارات پر ہوتے ہیں، کہ ایک مرتبہ یار تسامات کی قوت و وضاحت سے محروم ہو کر پھر اس کو حاصل کرتے اور تصورات کے دماغی عالم سے واپس آسکتے ہیں، تو اس مخلوق کے لئے ”آب“ اور ”تب“ کا یہ بین فرق، اور ان کے پیدا کردہ گونا گوں جذبات قطعاً نامعلوم ہوتے۔۔۔ جو کچھ ہونے والا ہے، اس کی امید یا خوف کی بنا پر کچھ کرنا یا اس کے انتظار پر مجبور ہونا محض زمانی ترتیب سے بہت زیادہ ہے“ ماضی و مستقبل کا یہ حقیقی مفہوم بالفعل یا حاضر الوقت واقعی تجربہ کے ایک نقطہ آغاز پر مبنی ہوتا ہے، اور یہ نقطہ آغاز دو تصویری رخ رکھتا ہے، ایک تو وہ جو واقعی ”آب“ سے قبل گزر چکا ہے، اور وہ جو اس کے بعد آنے والا ہے۔ بحیثیت مجموعی مستقبل کی توقع کو ماضی کی یاد پر ترقی کے

کائنات سے مقدم سمجھنا چاہئے۔ کیونکہ تصوری فعلیت کی ابتدائی تحریک عملی ضروریات سے پیدا ہوتی ہے، اور عملی ضروریات کا مقدم تعلق مستقبل ہی سے ہوتا ہے۔ مثلاً اس وقت بھوک یا پیاس کی بنا پر اگر ہم کو کھانے یا پانی کی ضرورت ہے، تو تصوری فعلیت کا سب سے پہلا کام یہ ہو گا، کہ ان کو فراہم کرنے کی تدبیر سوچے۔ یعنی ذہن میں ایسا سلسلہ تصور کرتا ہے، جو موجودہ ضرورت کو اس کی آئندہ تشفی یا تکمیل سے مربوط کر دے۔ باقی گزشتہ واقعات سے متعلق تصورات کی ضرورت ابتداءً زیادہ تر ثانوی ہوتی ہے، اور صرف اس لئے لاحق ہوتی ہے، کہ ماضی کے معلومات سے مستقبل کی تکمیل میں مدد ملتی ہے۔ لیکن یا ماضی کا بڑا محرک طبعی کائنات کے تعلقات نہیں، بلکہ وہ شخصی و اجتماعی اغراض ہوتے ہیں، جن کی بحث آگے شعور ذات کے تحت میں آئیگی۔ دو خصوصیات ایسی ہیں، جو تجربی فعلیت و بعدیت سے قطع نظر کر کے، مستقبل کو ماضی سے ممتاز کرتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ مستقبل غیر یقینی ہوتا ہے، یعنی ممکن ہے کہ ہم نے اپنے تصور میں آئندہ کے متعلق جو مستقل توقع قائم کی ہے، وہ نہ پوری ہو بلکہ اس کے خلاف اور جو احتمالات یا شکیں ہمارے شعور میں غلبہ کی کوشش کر رہی ہیں، ان میں سے کوئی عمل میں آجائے۔ لیکن ماضی میں اس بے یقینی کی مطلق گنجائش نہیں ہوتی، کیونکہ جو کچھ ہوتا تھا، ہو چکا اور مختلف احتمالات میں سے ایک احتمال وجود میں آگیا۔ دوسرا فرق یہ ہے، کہ عملی فعلیت سے ماضی و مستقبل کو جو تعلق ہوتا ہے، وہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ مستقبل ایک ایسی شے ہے۔ جس کے تعین میں کم و بیش کچھ نہ کچھ فاعل کی فعلیت بھی شریک ہو سکتی ہے، اور اگر اس کو دنیا میں اچھی طرح زندہ اور باقی رہنا ہے، تو اپنے افعال کے ذریعہ سے مستقبل میں مناسب تغیر و ترمیم برابر کرتے رہنا پڑیگی۔ لیکن ماضی اس قسم کے اختیار سے باہر ہو جاتا ہے۔ ماضی کی یاد سے مستقبل کی پیش بندی کیلئے صرف مفید معلومات ہی حاصل ہو سکتے ہیں۔

یہاں تک ہم نے زمانہ کے جس مرور یا گزیران سے بحث کی وہ انفرادی زمانہ تھا۔ جیسا کہ یہ انفرادی اذہان کو محسوس ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے، کہ یہ زمانہ گھڑی کے مطابق نہیں ہوتا۔ شیکسپیر کا منقولہ ہے، کہ مختلف اشخاص کا زمانہ مختلف رفتار کے ساتھ سفر کرتا ہے۔ دوسری طرف نیوٹن نے لکھا ہے، کہ زمانہ یکساں رفتار سے گزرتا ہے۔ شیکسپیر کی مراد انفرادی

زمانہ ہے، اور نیوٹن کی مراد واقعی زمانہ ہے۔ آدمی جب کسی بڑی شکل یا خطرہ میں پڑتا ہے، تو اس کو منٹ گھنٹے معلوم ہوتے ہیں لیکن جب دو عاشق و معشوق، محبت کی باتوں کا لطف اٹھا رہے ہوتے ہیں، تو ان کو گھنٹے منٹ محسوس ہوتے ہیں۔ عرض وقت کا انفرادی اندازہ گھڑی کے واقعی وقت سے کم و بیش ہمیشہ مختلف ہوتا ہے۔ البتہ معمولی حالات میں یہ اختلاف نسبتہ کم ہوتا ہے۔ انفرادی وقت سے الگ کر کے، جس وقت کو ہم نے واقعی قرار دیا ہے، یہ تصوری تشکیل کی پیداوار ہے۔ جس عمل کے ذریعہ سے اس واقعی وقت کا تعقل ہوا ہے اس کی ابتدا عملی فعلیت میں ملتی ہے۔ عملی مقاصد کے حاصل کرنے کے لئے زمانہ اکثر ایک اہم شرط ہوتا ہے۔ مثلاً ایک جگہ سے دوسری جگہ سفر کر کے پہنچنا، کسی کھانے کا پکانا، پانی کا گرم کرنا، یا گیلی مٹی کو دھوپ میں خشک کرنا وغیرہ یہ تمام چیزیں ایسی ہوتی ہیں، جن کے لئے وقت کی ایک خاص مدت درکار ہوتی ہے۔ اس قسم کی عملی ضروریات میں وقت کے اندازہ یا حساب کو ظاہر ہے، کہ لوگوں کے مختلف انفرادی تاثرات پر نہیں چھوڑا جاسکتا۔ لہذا کوئی نہ کوئی اور ایسی چیز ہونی چاہئے، جس کی متعین ابتدا و انتہا کو وقت کا معیار یا پیمانہ قرار دیا جائے چنانچہ اگر یہ سوال کیا جائے، کہ فلاں مقام سے فلاں مقام تک جانے میں کتنا عرصہ لگتا ہے، تو اس کا شافی جواب آفتاب کے حوالہ سے دیا جاسکتا ہے۔ مثلاً کہا جاسکتا ہے، کہ طلوع آفتاب سے غروب آفتاب تک یا طلوع آفتاب سے دوپہر تک کا عرصہ لگیگا۔ اس سے معلوم ہوا، کہ ان جوابات کا شافی ہونا معیار یا پیمانہ کی یکسانی پر موقوف ہے۔ ایسی یکسانی کی بہترین مثال وہ موزوں اعمال ہیں، جو مساوی وقفوں کے ساتھ اپنا اعادہ کرتے رہتے ہیں۔ اب اگر یہ معلوم ہو جائے کہ عملی ضروریات کے لئے واقعات کی مدت کو ان اعادوں کے ذریعہ اس طرح متعین کیا جاسکتا ہے، کہ فلاں کام پورا ہونے میں اتنا عرصہ لگیگا، جتنا اس سوزوں عمل کے ایک، دو یا اس سے زائد اعادوں میں لگتا ہے، تو بس یہ عمل معیار وقت بننے کے لئے کافی ہے۔ اس زمانہ میں ہم اس قسم کے جس عمل سے سب سے زیادہ کام لیتے ہیں، وہ گھڑی کی سوئیوں کی حرکت ہے۔ بڑی سوئی جب ایک جگہ سے حرکت کر کے پھر اس جگہ واپس آجاتی ہے، تو اس پوری گردش کو ہم ایک گھنٹہ کہتے ہیں

اور اس گردش کو ساتھ مساوی حصوں میں تقسیم کر کے ایک حصہ کو منٹ کہا جاتا ہے۔ غرض جس کو واقعی وقت کہا جاتا ہے، وہ ایک تصوری تشکیل ہے۔ اور جس اصول پر اس تصوری تشکیل کی بنیاد ہے، وہ یہ ہے، کہ جو اعمال دیگر حیثیات سے مماثل ہوں اور مماثل ہی حالات کے اندر واقع ہوتے ہوں، ان میں جو وقت لگتا ہے وہ بھی برابر یا مماثل ہوتا ہے۔ مثلاً اگر یہ ایک ساتھ شروع ہوں، تو ایک ساتھ ہی ختم ہونگے، ورنہ علیٰ ہذا۔ اسی طرح اگر دو غیر مماثل اعمال میں ایک موقع پر برابر وقت صرف ہوا ہے تو دوسرے موقع پر بھی اتنا ہی وقت صرف ہوگا۔ بشرطیکہ بقیہ حالات مساوی ہوں، تو

۵۔ علیت کی تصوری | خاص اور اکی سطح پر ذہن میں ایک یہ میلان پایا جاتا ہے، کہ
تفصیل گزشتہ تجربہ میں جو طریقہ عمل کامیاب ثابت ہوا ہے، اس کو دوبارہ
جایا ہے، اور جو ناکام رہا ہے، اس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔

اور اکی شعور میں مقولہ تعلیل (علت و معلول) کا بس اسی حد تک وجود ہوتا ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ فلاں علت فلاں معلول کو کیوں پیدا کرتی ہے، اس کا وجود محض اور اکی شعور میں شکل ہی سے ہوتا ہے البتہ تصوری تشکیل میں یہ سوال برابر پیدا ہوتا رہتا ہے کیونکہ تصوری تشکیل، جس کے ذریعہ سے عملی مقاصد تکمیل کے لئے وسائل سوچے جاتے ہیں۔ اُس کی تو عمیق ماہیت ہی یہ ہے، کہ نقطہ آغاز اور اس کے اختتام کے مابین تصور کا ایک ایسا سلسلہ داخل کیا جائے، جس میں سے ہر ایک تصور آخری نتیجہ تک پہنچانے والے سلسلہ اسباب کی ایک ناگزیر کڑی ہو۔ اس طرح یہ سوال ممکن ہو جاتا ہے، کہ الف تا کو کیوں پیدا کرتا ہے، جس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے، کہ الف ب کو پیدا کرتا ہے ب تا کو اور ت تا کو جس حد تک کہ یہ تصوری تشکیل کم و بیش مکمل کی نوعیت کے عملی تجربات پر مبنی ہوتی ہے، اسی حد تک اس سے طبعی اعمال کی ماہیت کے متعلق صحیح بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن بارہا کسی عملی یا نظری شدید ضرورت کی بنا پر آدمی ایسی حالت میں ایک شے کی توجہ پر مجبور ہو جاتا ہے، جبکہ اس کے متعلق یا تو سیرے سے کوئی مواد نہیں موجود ہوتا، یا جو موجود ہوتا ہے ناکافی ہوتا ہے۔ ایسی حالتوں میں تصوری تشکیل جو صورت اختیار کرتی ہے، وہ ہمارے زیادہ ترقی یافتہ نقطہ نظر سے مہمل و وہمی معلوم ہوتی ہے۔ اس قسم کے تعلیلی سلسلہ کی ایک عمدہ مثال اُس بڑھیا کا فقہ ہے

جس کا سوراپنے باڑے کے ڈنڈوں کو پھاند کر اس میں جانا نہیں چاہتا تھا۔ لیکن جوہنی بلی دودھ پی چکی اس نے چوہے کو مارنا شروع کیا، چوہے نے رسی کو کاٹنا شروع کیا، رسی نے قصاب کو باندھنا شروع کیا، قصاب نے بیل کو ذبح کرنا شروع کیا، بیل نے پانی پینا شروع کیا، پانی نے آگ بجھانا شروع کی، آگ نے چھڑی کو جلانا شروع کیا، چھڑی نے کتے کو مارنا شروع کیا، کتے نے سور کو کاٹنا شروع کیا، سور ڈر کر باڑے میں پھاند گیا، اور بڑھیا اپنے گھر چلی گئی، وحشیوں میں تعلیل توجیہ کی ایسی سیکڑوں مثالیں ملتی ہیں، جن سے ہم کو اس قسم کے طفلانہ قصوں کی یاد آ جاتی ہے اور لفظ کیوں، کے ایک معنی اور بھی ہو سکتے ہیں جب یہ سوال کیا جاتا ہے، کہ فلاں نتیجہ کیوں پیدا ہوا، تو اس کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ حالات کے فلاں مجموعہ میں سے کون سے ایسے ہیں، جو اس نتیجہ کی پیدائش کے لئے ضروری ہیں اور کون سے غیر ضروری یا غیر متعلق ہیں۔ یہ سوال قدرۃ اُسی وقت پیدا ہوتا ہے، جبکہ ایک ہی نتیجہ ایسے حالات سے برآمد ہوتا ہے، جو مجموعی حیثیت سے مختلف یا غیر مماثل معلوم ہوتے ہیں، یا دوسری طرف جبکہ حالات مجموعی حیثیت سے یکساں و مماثل معلوم ہوتے ہیں لیکن ان سے نتیجہ بعینہ ایک ہی نہیں نکلتا۔ ایسی صورتوں میں علت کو معلوم کرنے کے معنی ان باتوں کو معلوم کر نیکیے ہوتے ہیں جو غیر مماثل حالات میں مابہ الاشتراک یا مماثل حالات میں مابہ الاختلاف ہوتے ہیں۔ مغربی افریقہ کا ایک مشہور قصہ یہ ہے، کہ ایک شکاری کو جال بنانے کا خیال پہلے پہل مکرڑی کے جالے سے پیدا ہوا۔ اس کی بیوی نے کہا، کہ چٹائیاں وغیرہ بھی وہ اسی طریقہ سے بنا سکتا ہے۔ چنانچہ اس نے کوشش کی، مگر کامیابی نہیں ہوئی۔ لہذا وہ پھر دیکھنے گیا، کہ مکرڑی جالا کیونکہ تنہی ہے، تاکہ اس کے اور اپنے طریق میں جو مابہ الاختلاف یا فرق ہے، اس کو معلوم کرے۔ غور کرنے سے اس کو پتہ چلا، کہ مکرڑی اپنے عمل کی ابتدا ہمیشہ ایک ڈھانچے سے کرتی ہے جس پر جالانتی چلی جاتی ہے۔ اب کے لوٹ کر اس نے بھی پہلے لکڑیوں سے ایک ڈھانچہ یا چوکھٹا تیار کیا، پھر اس کے ذریعہ جو چیزیں بنانا چاہتا تھا، ان میں کامیابی ہوئی۔ اس شکاری نے اپنے اور مکرڑی کے طریق عمل میں اسی لئے موازنہ کیا تھا کہ دونوں کا اشتراک و اختلاف معلوم ہو جائے، یہ معلوم ہو گیا، تو پھر اس امر کی توجیہ بھی ہو گئی، کہ ایک سے جو نتیجہ نکلتا

ہے وہ دوسرے سے کیوں نہیں نکلتا۔ اسی قسم کے تخلیلی موازنہ سے بالآخر ایسے قوانین فطرت کا انکشاف ہونے لگتا ہے، جو آگے چل کر تار برقی اور دخانی انجن کی سی اعلیٰ و پیچیدہ میکاکی ایجادات کی بنیاد ثابت ہوتے ہیں ترقی کے ابتدائی مدارج میں کسی علت کے اصلی و اتفاقی یا ضروری و غیر ضروری ہونے کا امتیاز بہت ہی ادنیٰ ہوتا ہے اور جس قدر انسان میکاکی صنایعوں میں ترقی کرتا ہے، اسی قدر اس امتیاز میں ترقی ہوتی ہے۔ وائپر کے بقول سنگھیا اور منتر سے بھیڑوں کا پورا گلہ مر جاتا ہے۔ وحشیوں کے ذہن میں بغیر منتروں کے سنگھیا کے استعمال کا مشکل ہی سے خیال آسکتا ہے۔ ان کے طبیب جراحی کے عمل تک میں پیسوں ایسی رسوم ملا دیتے ہیں، جن کو اس عمل کے نتیجہ سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ چارلس لیمن نے سور کو بھوننے کا ایک قصہ بیان کیا ہے کہ وہ شاعرانہ مبالغہ کے ساتھ وحشی ذہن کی اسی خصوصیات کو ظاہر کرتا ہے۔ ایک مکان میں اتفاقاً آگ لگ جانے سے، ایک سور بھن گیا، جس کی خوشبو بویو نے محسوس کی۔ اس کے بعد سور کو بھوننے کے لئے مکان میں آگ لگانے کا دستور ہو گیا۔ جو بار بار جاری رہا وہ یہاں تک کہ ہمارے لاک کی طرح ایک حکیم پیدا ہوا، جس نے یہ انکشاف کیا کہ سور بلکہ ہر جانور کا گوشت بغیر پورے مکان کو نذر آتش کے ہوئے بھی بھونا جاسکتا ہے، اس قصہ میں جو مبالغہ پیدا ہو گیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ لیمن نے ایک ایسی صورت اختیار کی ہے، جس میں تمام ضروری حالات و شرائط خود ان لوگوں کے عملی تجربہ و تصرف میں آتے ہیں، جو آگ سے کسی شے کو جلانا چاہتے ہیں، اور اس لئے وہ ضروری شرائط کو غیر ضروری یا اتفاقی سے آسانی کے ساتھ الگ کر سکتے ہیں لیکن اگر لیمن بجائے اس صورت کے بیماری یا موت وغیرہ کے ایسے طبعی واقعات کو لیتا، جن کے عوامل و شرائط وحشی ذہن کے فہم سے باہر ہوتے ہیں، اور جن پر ان کو کوئی تصرف بھی مشکل ہی سے حاصل ہوتا ہے، تو اس طرح کا قصہ ہرگز مبالغہ پر مبنی نہ سمجھا جاتا۔ چونکہ اس قسم کے طبعی واقعات میں ضروری و اصلی عوامل کی آسانی سے تمیز نہیں ہو سکتی، اور عملی اغراض کا تقاضا، ان عوامل کو معلوم کرنے

مضطر کرتا ہے، اس لئے علیت کو بیسوں ایسے حالات کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے جو درحقیقت بالکل ہی غیر متعلق ہوتے ہیں، مثلاً "نظر بد"، مکان کی منہوسیت، ارواح کی دشمنی، مجاد دیاٹونا وغیرہ اسی قسم کی غیر متعلق باتیں ہیں۔ ان اوہام یا مفروضات پر جو تدا بیر یا اعمال مبنی ہوتے ہیں، ان میں اکثر حکم و بیش ایسی چیزیں بھی شامل ہوتی ہیں۔ جو واقفانہ سفید یا شفا بخش ہوتی ہیں، اور اس لئے نتیجہ تمام تر محض اتفاقی نہیں ہوتا۔ لیکن زور زیادہ ان ہی چیزوں پر دیا جاتا ہے، جو غیر متعلق و بے اثر ہوتی ہیں۔ یہ ظاہر ہے، کہ شفا کا انحصار محض دواؤں وغیرہ پر نہیں ہوتا، کیونکہ ایک ہی دوا سے آدمی کبھی اچھا ہو جاتا ہے، اور کبھی مر جاتا ہے، اس لئے قدرۃ ظاہری دوا علاج کے علاوہ آدمی کا تکمیل بعض ایسے عوامل کی طرف جاتا ہے، جو خود اپنی نوعیت ہی کے لحاظ سے طبیب کے قابو و تصرف سے تقریباً باہر ہوتے ہیں۔

۶۔ شئییت کی تصویری ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ اور اکی شعور کے لئے جو شے کسی دلچسپی یا غرض کے لحاظ سے وحدت و امتیاز رکھتی ہے، وہ ایک جداگانہ شے خیال کی جاتی ہے۔ چونکہ انسانی اغراض اور دلچسپیوں کا اصل تعلق علی چیزوں سے ہوتا ہے۔ اس لئے جو شے حیثیت نموعی عمل کرتی ہے یا جبر حیثیت نموعی عمل کیا جاتا ہے وہ ایک ہی شے سمجھی جاتی ہے۔ ساتھ ہی ہم کو یہ بھی اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ عقلی تحلیل وحدت اشیا کو ان کے ترکیبی اجزاء، صفات اور عمالات میں منفک کر دیتی ہے، اور پھر عقلی ترکیب ان اجزاء، صفات اور عمالات کی تصویری طور پر از سر نو تشکیل کرتی ہے، تو اس تصویری تشکیل کے عمل کے نہایت اہم نتائج وہ ہیں، جو مقولہ شئییت اور مقولہ تعلیل کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ پہلے تو ذہن اس بات کی کوشش کرتا ہے، کہ منفصل شے کی وحدت و ماہیت کی تعلیلی توجیہ اس کے اجزاء کے باہمی تعلق و تعامل سے کرے۔ دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ شے کی وحدت و ماہیت کی توجیہ کے بجائے ان کو آخری حقیقت مان کر تعلیلی توجیہ کے لئے بطور بنیاد و اساس کے استعمال کیا جاتا ہے۔

عمل ذہن کی ان دو صورتوں میں سے پہلی کی بنیاد میکانیکی ایجادات و صنایع پر ہے۔ میکانیکی مصنوعات میں آدمی چونکہ خود ان کے اجزاء کو باہم اس طرح ترکیب

دیتا ہے، کہ مطلوبہ نتائج پیدا ہو سکیں، لہذا وہ اس ترکیب کی نوعیت اور اجزاء کے باہمی تعامل سے بہ آسانی توجیہ کر سکتا ہے، کہ یہ نتائج کیوں پیدا ہوتے ہیں۔ بعد کو پھر وہ اس قسم کی توجیہ سے ان چیزوں سے بھی کام لے سکتا ہے، جن کو خود نہیں بنا سکتا کیونکہ جن چیزوں کو وہ خود واقفاً توڑ جوڑ نہیں سکتا تصوری طور پر تو ان کی بھی تحلیل و ترکیب کر ہی سکتا ہے۔ بلکہ ایسے اجزاء تک فرض کر سکتا ہے، جو واقعی اور اک کی رسائی سے قطعاً باہر ہوتے ہیں، اور پھر ان اجزاء کے باہمی تعامل و تعلق سے محسوس و مشاہدہ واقعات کی توجیہ کرتا ہے۔ سالمات و مکسرات (مالیکول) کے موجودہ نظریات، اور ذرات ائیر (ایٹمز) کی حرکات اسی جہت میں ترقی کی اعلیٰ مثالیں ہیں۔ سالماتی نظریات کی رو سے ساری محسوس و مشاہدہ طبعی کائنات نتیجہ ہے، وہ ایسے بے شمار سالمات کی ترکیب کا، جو بجائے خود اپنے انتہائی صغر کی وجہ سے غیر مرئی ہیں۔ ان کا وجود مستمر اور ان کے خواص غیر متغیر ہیں۔ ان ناقابل تغیر سالمات کے انقباض و انفصال، اور ان کی اوضاع و حرکات کے تنوع سے گونا گوں طبعی نتائج اور تغیر پذیر موجودات ظاہر ہوتے ہیں، اس قسم کے نظریات کی اصلی بنیاد یہ فرض ہے، کہ جو انتہائی عناصر یا اجزاء ان کی رو سے تسلیم کئے جاتے ہیں، وہ یکساں حالات میں ہمیشہ ایک ہی طریقہ سے عمل کرتے ہیں۔ ان کی ساری حقیقت بس یہی غیر متغیر یا یکساں طریق عمل ہے۔ جس قدر انتہائی سالمات کی ساخت میں اختلاف و تنوع کم ہو، اسی قدر توجیہ زیادہ مکمل و تشفی بخش ہوگی۔ حتیٰ کہ میکاکی نقطہ نظر سے مکمل ترین صورت یہ ہوگی، کہ تمام طبعی اشیاء و افعال کی توجیہ ایسے سالمات سے ہو سکے جو بجائے خود ہم جنس ہوں، یعنی مادی موجودات میں جو تنوع نظر آتا ہے، وہ تمام تر بس ان ہم جنس عناصر کے محض ترکیبی فرق و تنوع پر مبنی و مشتمل ہو۔ جاندار و حیوانی اجسام تک کی توجیہ اس میکاکی نقطہ نظر سے ایک بڑی حد تک کامیاب ثابت ہوئی ہے۔ خود بخود چلنے والی مشینوں کی ساخت سے اس خیال میں بہت مدد ملی ہے۔ بقول ٹور کے ”یہ خود بخود کام کرنے والے آلات (جن کا مواد تو کائنات فطرت سے ماخوذ

ہوتا ہے، لیکن جن کے عمل کی صورت انسانی ارادہ سے ملتی جلتی ہے، ہماری نظر کو اپنے ہی تک محدود نہیں رہنے دے سکتے، بلکہ ان کے مشاہدہ سے عمل فطرت کے متعلق ہمارا سارا زاویہ نظر متاثر ہونے پر مضطر ہے۔۔۔۔ ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ ان مرکب اجسام یا آلات کے ترکیبی اجزا کا اس قدر باہم موافق و مستعد عمل ان کے اندر کی کسی از خود ذاتی جدوجہد کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ ایک بیرونی طاقت سے حاصل ہوا ہے، جن خاص خاص اجزا سے ہم نے اُن آلات کو بنایا یا ترکیب دیا ہے، اُن کے خواص و اثرات بجائے خود، نہایت ہی سادہ و سلیط تھے، جو چند کلی قوانین کے ماتحت جزئی حالات میں بدلتے رہتے تھے۔ ان غیر مرئی قوانین یا قوتوں کو ہمارا میکاکی ہنر ایسے حالات کے اندر عمل کرنے پر مجبور کر دیتا ہے، کہ بغیر خود اپنے کسی مقصد کے ہمارے مقاصد کو پورا کرتے رہتے ہیں، اس قسم کے آلات یا مشینوں کی ایجاد سے یہ سوال پیدا ہونا ناگزیر تھا، کہ کہیں جاندار عضوی اجسام بھی تو کلیتہً یا جزئیً اسی طرح نہیں بنتے ہیں۔ یہ سوال صرف پیدا ہی نہیں ہوا، بلکہ عضویاتی توجیہ، ممکن حد تک فی الواقع، میکاکی ہی صورت اختیار کرتی جاتی ہے؛

یہ میکاکی نقطہ نظر، جس نے موجودہ سائنس میں اس درجہ اہمیت و ترقی حاصل کر لی ہے، اس کی ابتدا نہایت ہی حقیر تھی۔ وحشی انسان اپنے معمولی سیدھے سادے آلات کے بنانے میں، جس میکاکی تحلیل و تشکیل سے کام لیتے ہیں، وہ ہمارے زمانہ کی پیچیدہ مشینوں کے مقابلہ میں ہیچ ہے، ان کی یہ نہایت ادنی درجہ کی میکاکی تحلیل و تشکیل جاندار عضوی اجسام تو کیا معنی بجان فطری موجودات تک (جو ذرا پیچیدہ ہوں) کی توجیہ کے لئے ناکافی ہے۔ تاہم وحشی دماغ بھی اگر پیش کی فطری قوتوں کی کسی نہ کسی طرح توجیہ ضرور کرنا چاہتا ہے، یہ نہیں ہو سکتا کہ جو چیزیں اس کی زندگی پر برابر برا بھلا اثر ڈالتی رہتی ہیں، (خصوصاً برا، ان کو قطعاً نظر انداز کر دے۔ ان اثرات میں خاص کر بیماری اور موت کے واقعات تو ایسے ہیں جن سے کسی طرح غفلت برتنا ممکن ہی نہیں۔ عملی ضروریات اس کو مجبور کرتی ہیں

کہ ان کے پورا کرنے کی کوئی نہ کوئی تدبیر نکالے اور اس کے مطابق عمل کرے۔
 لہذا کسی نہ کسی کی تصویریں تشکیل اس کے لئے ناگزیر ہے تاکہ وہ ان گونا گوں واقعات
 و حوادث کے مقابلہ میں کچھ ہاتھ پاؤں چلا سکے، جن کی میکاکی توجیہ کا اسکو خیال تک
 نہیں ہو سکتا۔ اُس کے نزدیک انفرادی اشیاء کا وجود مع ان کے امتیازی افعال
 و خواص کے ایک ایسا مانوس و پیش پا افتادہ واقعہ ہے، جو کسی توجیہ کا بالکل محتاج
 نہیں۔ یہ بھی معلوم ہے، کہ ان اشیاء کی ترکیب جن اجزاء سے ہوتی ہے، وہ تاثیر و تاثر
 میں ایک دوسرے کے شریک رہتے ہیں، یعنی اگر ایک جز میں کوئی تغیر ہو تو دوسرے
 اجزاء پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے۔ خود ان باتوں کی توجیہ کا وحشی انسان کو مطلق خیال
 نہیں آتا، بلکہ وہ ان کو ایک مسلم حقیقت جان کر اور چیزوں کی توجیہ کے لئے بنیاد
 قرار دیتا ہے۔ لہذا اس کے ذہن کا عمل میکاکی طریقہ کے بالکل متضاد ہوتا ہے
 یعنی وہ وحدت یا کل کی توجیہ اس کے اجزاء کی ترکیب و تعامل سے نہیں کرتا۔ بلکہ
 اس کے بجائے اجزاء کی ترکیب و تعامل کی توجیہ وہ کل یا وحدت سے کرتا ہے، وہ جانتا
 ہے، کہ اس کا پاؤں اسی انفرادی وحدت کا ایک جز ہے، جس کا کہ سر ہے۔ اُس
 کو معلوم ہے، اگر اُس کے پاؤں میں کانٹا چبھ جائے تو اس کے منہ سے چیخ نکلتی ہے
 ہے۔ لیکن ان دونوں واقعات کے مابین کسی میکاکی تعلق کا خیال قطعاً اس کی سمجھ
 سے باہر ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کو در اور بر اور اعصاب یا دماغ اور عضلات کے
 سکسراتی (مالیکول) افعال کی کوئی خبر نہیں ہوتی۔ پاؤں میں جب کانٹا چبھتا ہے، تو
 منہ سے چیخ نکل جانے کی وجہ اس کے نزدیک صرف یہ ہوتی ہے، کہ یہ دونوں
 ایک ہی انفرادی ذات کے دو اجزاء ہیں۔ یہاں جو اہم نکتہ قابل لحاظ ہے وہ یہ ہے
 کہ توجیہ کے اس طریقہ میں چونکہ میکاکی شرائط کو کوئی دخل نہیں ہوتا، لہذا میکاکی تجدید
 کا بھی یہ پابند نہیں ہوتا۔ کسی کل کے اجزاء میں جو ہمدردانہ وابستگی ہوتی ہے، وہ زمان
 و مکان کے اُن علائق کی پابند نہیں ہوتی، جن پر میکاکی تعامل موقوف ہوتا ہے۔
 لہذا ہمدردانہ تعلق اس صورت میں بھی موجود رہ سکتا ہے، جبکہ کسی انفرادی کل کے
 اجزاء زماناً و مکاناً ایک دوسرے سے اتنے دور یا علیحدہ ہوں، کہ میکاکی تعامل
 کے شرائط نہ پورے ہوتے ہوں۔ حادث و منتر وغیرہ کے وحشیانہ خیالات بڑی

حد تک انفرادی وحدت کی اسی توسیع کا نتیجہ ہیں۔ ان خیالات کی رو سے کسی شخص کے کٹے ہوئے بالوں تراشیدہ ناخنوں یا پکے ہوئے کھانے پر عمل کر کے اس شخص کو مارا یا بیمار ڈالا جاسکتا ہے، خواہ خود یہ شخص کہیں بھی ہو۔ اسی لئے وحشیوں میں عام دستور ہے کہ اپنے بالوں یا ناخنوں کو دفن کر دیا کرتے ہیں۔ اسی طرح یہ خیال بھی وحشیوں میں اکثر پایا جاتا ہے، کہ کل کی خاصیت کسی نہ کسی صورت سے اس کے اجزائیں بھی موجود رہتی ہے، حتیٰ کہ جب کوئی جز اپنے کل سے علیحدہ ہو کر کسی دوسرے فرد میں شامل ہو جاتا ہے اُس وقت بھی اس خاصیت کا اثر قائم رہتا ہے۔ لہذا اس طریقہ سے ایک شے کی خاصیت کسی نہ کسی حد تک دوسری میں منتقل کی جاسکتی ہے۔ مثلاً یہ سمجھا جاتا ہے کہ شیر کے دانت پہن لینے سے آدمی میں اسکی بہادری اور مہمت پیدا ہو سکتی ہے۔ یا کسی مرے ہوئے شخص کی چیزیں پاس رکھنے سے، اس کی ہنرمندی اور خوش قسمتی وغیرہ کا اثر آ جاتا ہے۔ اس قسم کی مثالیں بے شمار ملتی ہیں، جن کے ذکر کا اگلے باب میں پھر موقع آئیگا۔

۷۔ **تصور کی تشکیل**۔ زبان کے ذریعہ سے تصویری تشکیل، محض افراد کی نہیں بلکہ جماعت حیثیت اشتراکی عمل کا اشتراکی عمل بن جاتی ہے۔ کسی تنہا رہنے والے حیوان کے لئے تصور کی فکر کی قابلیت بہت کم کار آمد ثابت ہو سکتی تھی۔ تصور کے فکر دراصل ایک اجتماعی عمل ہے۔ دیگر حیوانات کا مگر اور کھیل میں اشتراک عمل سے کام لیتے ہیں، لیکن فکر یا سوچنے میں اشتراک صرف انسانوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ جب بہت سے آدمی مل کر کسی مشترک مقصد کو حاصل کرنا چاہتے ہیں، تو ان میں سے ہر ایک کا انفرادی ذہن یا نفس گویا ایک اجتماعی نفس کا

۸۔ لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یہ وحشیانہ خیال ستراسر غلط ہی نہیں ہے، بلکہ ایک بڑی صداقت پر مشتمل ہے۔ اس میں غلطی جو کچھ ہے، وہ یہ کہ کل کی توجید اجزا سے کرنے کے بجائے، خود اجزا کی توجید تمام ترکل سے کی جاتی ہے۔ مگر دوسری طرف یہ فرض کرنا بھی اور صورتی صداقت ہے، کہ محض میکائی، توجیہ کافی ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا، تو حکمت (سائنس) کے سوا فلسفہ کا کوئی وجود ہی نہ ہوتا۔

جز ہوتا ہے یعنی جو تصورات ایک کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، وہ سب کو پہنچا دیا جاتے ہیں۔ ممکن ہے کہ اب یا ج کے ذہن میں الگ الگ جو تصور پیدا ہو وہ چنداں مفید نہ ہو لیکن اب اور ج تینوں کے تصور گزر یا دہ قیستی ثابت ہو سکتے ہیں۔ یا ممکن ہے کہ ان تینوں کے فکر بھی کچھ کارآمد ثابت نہ ہوں، لیکن جب ایک جو کچھ ذہن دیں یہ پہنچیں، تو اس کو کسی ایسی تدبیر عمل یا سلسلہ خیال کی طرف منتقل کر سکتے ہیں، جن سے حصول مقصد کا راستہ بالکل کھل جائے۔

اجتماعی تعلقات میں زبان کے ذریعہ افراد کو جو نفع پہنچتا ہے، وہ اصولاً دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک تو یہ کہ اس ذریعہ سے جو معلومات حاصل ہوتے ہیں انفرادی تجربہ سے ان کا اکتساب ہر شخص نہیں کر سکتا۔ کسی شخص کی انفرادی فکر صرف انہیں چیزوں پر مبنی نہیں ہوتی، جن کو اس نے خود دیکھا، سنا یا کیا ہے بلکہ دوسروں کی دیکھی، سنی یا کی ہوئی چیزوں پر بھی اس کی بنیاد ہوتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ آدمی اپنے ہم جنسوں کے صرف مشاہدہ ہی کے نہیں بلکہ ان کی فکر کے نتائج بھی حاصل کرتا ہے۔ ان دونوں طریقوں سے افراد کو اپنے اجتماعی ماحول سے بہت زیادہ نفع حاصل ہوتا ہے۔ یہ نفع زبان کے ذریعہ سے تبادلہ خیالات ہی تک محدود نہیں ہوتا۔ بلکہ نقالی و تقلید کا بھی بہت بڑا حصہ ہوتا ہے۔ آدمی جب کوئی ایسی شے کرتا یا کرنے کی کوشش کرتا ہے، جو دوسرے کر چکے ہیں، تو قدرۃ اس کے ذہن میں بھی وہی خیالات آتے ہیں، جو ان کے ذہن میں پہلے گزر چکے ہیں، گویا یہ انہیں کو دہراتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی کچھ نئی باتیں بھی اس کے ذہن میں آتی ہیں، کیونکہ ایسا بہت ہی شاذ ہوتا ہے، کہ نقل کرنے والا جس چیز کی نقل کر رہا ہے، اس کا ہو بہو اعادہ کرتا ہو۔ بلکہ جن افعال کی نقل کی جاتی ہیں ان میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے قدرۃ ہر نقل کرنے والے کے نتائج بھی کچھ نہ کچھ جدا گانہ اور نئے ہوتے ہیں۔ ایک ہی نسل کے لوگوں میں جو تعلقات ہوتے ہیں، ان پر بھی یہ باتیں صادق آتی ہیں، لیکن انکا جو نسلاً بعد نسل اثر پڑتا ہے وہ اور زیادہ اہم ہوتا ہے۔ یہ جب اپنے اسلاف کی زبان سیکھتا ہے، تو اجمالی طور پر ان کے تصورات یعنی ان کی عقلی تحلیل و ترکیب کے اس سارے نظام کو اخذ کرتا جاتا ہے۔ جو گزشتہ نسلوں نے اپنی ذہنی و جسمانی تعلیمیت

سے حاصل کیا تھا۔ روزمرہ کی گفتگو میں جو الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں، اُن کے معنی کی تدریجی فہم اور سوال و جواب کے ذریعہ کچھ جتنا علم حاصل کرتا ہے، وہ اس سے بہت زیادہ ہوتا ہے، جو براہ راست اپنے شخصی تجربہ سے اس کو حاصل ہوتا ہے۔ بچہ کے کان میں جو الفاظ اور جملے پڑتے ہیں اور جو محفوظ رہے ہی دنوں میں اس کی زبان پر آجاتے ہیں، اُن سے خود اس کا ذاتی تجربہ اتنا ظاہر نہیں ہوتا، جتنا کہ اس کے ہم جنسوں کا ہوتا ہے، اور جو اس کی گویا ایک کسوٹی یا معیار بن جاتا ہے، جس پر یہ اپنے ذاتی تجربہ کو کستار مہتا سے مثلاً ذات و صفات یا جوہر و اعراض کے تعلق کو لو جو فلاسفہ کے لئے ایک نہایت ہی مشکل مسئلہ رہا ہے، لیکن بچوں کو اس کے بارے میں کوئی دشواری کیوں نہیں ہوتی؟ اور تمام بچے، خواہ اُن کا تجربہ کچھ بھی ہو، ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اس تعلق کو کم و بیش سب کے سب یکساں ہی سمجھتے ہیں۔ اس کی وجہ سوا اس کے کیا ہو سکتی ہے؟ کہ جو زبان ان کو سکھائی جاتی ہے، اور جس کے استعمال پر یہ مجبور ہوتے ہیں، وہ ان کے لئے اس مسئلہ کو ایک طے شدہ حقیقت بنا دیتی ہے۔ کیونکہ یہ جس بالجد الطبیعیاتی نظریہ پر مشتمل ہے، وہ بجائے خود قابل قبول ہو یا نہ ہو، لیکن انسان کے لئے نسلہا نسل سے کارآمد ثابت ہو رہا ہے، ہم اپنے ذاتی تجربہ کو زیادہ تر اُس ذخیرہ علم کی تعبیر و تصدیق ہی کے لئے استعمال کرتے ہیں، جو ہم کو اپنی مادری زبان کے الفاظ سے حاصل ہوا ہے۔ یہ ذخیرہ تمام انسانی نسلوں کی کم و بیش شعوری اور بڑی حد تک عملی فکر کا نتیجہ ہوتا ہے، جو تدریجی اضافہ کے ساتھ ایک نسل سے دوسری کو پہنچتا رہا ہے۔

انسان کی ایک نسل کا دوسری پر جو تعلیمی اثر پڑتا ہے، وہ تمام تر زبان کے استعمال پر ہرگز موقوف نہیں ہوتا۔ بلکہ نقالی و تقلید کا جو حصہ اس میں ہوتا ہے، وہ بھی بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ لوگوں نے جو کچھ زمانہ ماضی میں کرنا سیکھا ہے، بچہ کو انفرادی طور پر دی دوبارہ سیکھنا پڑتا ہے یہ سیکھنا یا تعلم اسی حد تک ممکن ہوتا ہے، جس حد تک

کہ بچہ اپنے بڑوں کے افعال پر توجہ کرتا اور ان کی نقالی کی کوشش کرتا ہے۔ بچپن کا زمانہ فی الواقع زیادہ تر ان افعال کے تقلیدی اعادہ ہی میں صرف ہوتا ہے، جن کو کمرچہ اپنی جماعت میں لوگوں کو کرتے دیکھتا ہے۔ حتیٰ اس کے کفیل کو د تک میں سرتاپا نقالی ہی کی روح سرایت کئے ہوتی ہے۔ بچے اپنے بڑوں کی جگہ آئندہ نسل میں اسی صورت سے لے سکتے ہیں، کہ عام اجتماعی تنظیم کے لئے جو طریقے اور افعال و اعمال ضروری ہیں، پہلے اپنے بڑوں سے اُن کو سیکھ لیتا۔ اس طریقہ سے بچے صرف جسمانی افعال و حرکات ہی کو نہیں سیکھتے، بلکہ ان منضبط تصوری مرکبات کو بھی حاصل کرتے ہیں جن کو وہ بلا مدد محض اپنی ذاتی کوششوں سے کبھی نہیں حاصل کر سکتے تھے۔ اس کے علاوہ انسان کا جو مادی ماحول ہوتا ہے، وہ بھی بڑی حد تک، انسانی ہی فکر و خیال کا افسریدہ ہوتا ہے۔ جو ایک نسل سے دوسری کی جانب منتقل ہوتا رہتا ہے۔ آلات، اسلحہ، عمارات، باغات، کھیت اور برتن وغیرہ یہ سب چیزیں انسانی ہی ذہن کی پیداوار ہیں۔ یہ تمام مادی چیزیں ان خیالات و تصورات کا مرئی مجسمہ ہوتی ہیں، جو ان کے بنانے والے ذہنوں میں گزرے تھے۔ اور چونکہ یہ انسانی ذہن سے نکلی ہوتی ہیں، اس لئے قدرۃً انسانی ذہن کو مخاطب بھی کرتی ہیں۔ بچہ جب ان چیزوں کی نوعیت اور استعمال سمجھتا ہے، تو گویا وہ ان خیالات کو دوبارہ خیال کرتا ہے، جو ان کی تخلیق کا باعث ہوئے تھے۔ اس طرح زبان اور براہ راست تقلید دونوں طریقوں سے ایک نسل کے خیالات دوسری نسل تک پہنچ کر مزید ترقی کرتے جاتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ انسانی تمدن کی چیزیں نہایت حقیر شروعات سے بڑھتے بڑھتے، ترقی کے بلند ترین مدارج تک پہنچ جاتی ہیں۔

ادنیٰ حیوانات اپنے لئے خود اپنی ذہانت سے اس طرح کا کوئی ماحول نہیں پیدا کرتے۔ مکھیوں، چیونٹیوں اور آشیانہ بنانے والی چڑیوں وغیرہ کے بارے میں کہا جاسکتا ہے، کہ وہ کسی حد تک اپنا ماحول بناتی ہیں۔ لیکن ان کے افعال ایسے اغراض و تجاذب پر مبنی نہیں ہوتے، جن کو انھوں نے خود سوچا ہو۔ انکی بنائی چیزیں ایسے تصورات کو ظاہر نہیں کرتیں، جو پہلے سے سوچے سمجھے مقاصد پر مبنی ہوں، چونکہ ان کے

افعال کا سبب و منشا نظوری سلاسل نہیں ہوتے اس لئے آئندہ نسلوں کے ذہن میں بھی ان افعال سے کوئی نظوری سلسلہ نہیں پیدا ہوتا، بلکہ وہ ان کو اپنی گزشتہ نسلوں ہی کی طرح بے سوچے سمجھے دہراتی چلی جاتی ہیں۔ ہر نئی نسل جبلی طور پر اپنے ہم جنسوں کے میلانات و رجحانات کے کرپیدا ہوتی ہے اور ان کے افعال کو بدستور بے سمجھے بوجھے انجام دیتی ہے۔ بخلاف اس کے انسانی افعال چونکہ نظوری فکر سے رو نما ہوتے ہیں، اس لئے وہ دوسروں میں بھی اس فکر کو پیدا کر دیتے ہیں۔ جو سمجھ ان کی تخلیق کے لئے درکار تھی وہی اعادہ تخلیق کے لئے بھی درکار ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ انسان کے ہاتھ اپنی انسانی تجاویز کو پورا کرنے کے لئے جو ماحول تیار کرتے ہیں، اُس کا تعلیمی اثر اس کے ساتھ رہنے والے حیوانات پر مطلق نہیں پڑتا۔ انسانی مصنوعات سے جس انسانی فہم و فرا کا اظہار ہوتا ہے، اسکو سمجھ بھی وہی ذہن سکتا ہے جو انسان ہی کی طرح کا ہوگا۔

خارجی عالم بہ حیثیت نظوری تشکیل کے ایک اجتماعی پیداوار ہے۔ لہذا اس کو انفرادی ذات سے اس طرح آزاد و مستقل ہونا چاہئے، جس طرح کہ عام اجتماعی نظام اپنے افراد کی انفرادی شخصیت سے آزاد و مستقل ہوتا ہے۔ اس طرح خارجی حقیقت کی تعمیر میں ایک نیا یعنی اجتماعی عامل داخل ہو جاتا ہے۔ جو نظوری مرکبات انفرادی ذہن میں پیدا ہوتے ہیں وہ عالم خارجی کی نظوری تشکیل کے مستقل اجزا اسی صورت میں ہو سکتے ہیں، جبکہ دوسرے لوگ ان کو قبول کر لیں یعنی یہ جماعت میں عام طور سے مقبول درجہ ہو جائیں۔ اس بنا پر نظوری مرکبات کی تصدیق کے لئے صرف وہ اعتبارات ہی کافی نہیں ہیں، جو ادراکی تجربات کے مطابق ہوں، بلکہ ایک اور قسم کی تصدیق، یعنی اجتماعی سند بھی ضروری ہے۔ دوسری طرف اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ جو نظوری مرکبات بالعموم کسی جماعت میں رائج و مقبول ہوتے ہیں، وہ اس کے افراد کے ذہن میں بلاذاتی تصدیق کے بھی جاگزیں ہو جاتے ہیں، بلکہ اگر کسی شخص کا ذاتی تجربہ ان کے ناموافق ہو، تو وہ بھی دبا رہتا ہے۔ کبھی کبھی ہم کو کوئی ایسا شخص مل جاتا ہے، جو اس زمانہ میں بھی زمین کے گول ہونے سے انکار کی جرأت رکھتا ہے۔ براہ راست خود اس کو کسی ایسی شے کا تجربہ نہیں، جو زمین کو گول ثابت کرتی ہو، بلکہ جہاں تک ذاتی مشاہدہ کا تعلق ہے، یہ اُس کو گول کے بجائے چوڑی ہی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ایسا شخص عام طور سے کچھ بحث

خیال کیا جاتا ہے لوگ اسکو دیوانہ کہتے ہیں اور زیادہ تر ایسے عوام الناس کہتے ہیں جن میں کے گول ہونے کے متعلق اس شخص سے بھی کم واقفیت رکھتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ اس زمانہ میں زمین کے گول ہونیکا انکار نسلا نسل کی تصوری تشکیل اور مقبول عام خیال کے خلاف اپنی ایک محض ذاتی و انفرادی رائے ہے، جس پر ظاہر ہے کہ دیوانگی کے سوا اور کیا فتویٰ لگایا جاسکتا ہے۔

یہ ایک ایسی مثال تھی جو خود ہماری ترقی یافتہ جماعت کے خیالات سے لی گئی ہے۔ یہ خیالات اب اس درجہ وسیع اور متنوع ہو گئے ہیں کہ کوئی ایک شخص ان سب پر حاوی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ان کے مختلف شعبے بن گئے ہیں، اور ہر شعبہ اپنے وکلا الگ الگ رکھتا ہے۔ خیالات کے اس تنوع اور تقسیم نے ایک محدود خیالات والی جماعت کی بہ نسبت ہم کو بہت زیادہ انفرادی آزادی دے رکھی ہے جو جماعتیں ترقی کے لحاظ سے ابتدائی حالت میں ہوتی ہیں، جیسے کہ وحشی اقوام ہیں، چونکہ ان کے خیالات و تصورات کا ذخیرہ محدود ہوتا ہے، اس لئے جماعت کا ہر فرد ان پر حاوی اور ان کا دکیل ہوتا ہے (البتہ بوطحوں کو کم سنوں پر زیادہ اہمیت حاصل ہوتی ہے) اور جماعت کا دباؤ افراد پر قدرۃ زیادہ شدید ہوتا ہے۔ اور جماعت کے مسلمہ و موروثی روایات کے خلاف کسی انفرادی شخص کی بغاوت زیادہ سرعت و قطعیت کے ساتھ دبا دی جاتی ہے۔ اس قسم کی محدود اور چھوٹی چھوٹی جماعتوں میں ہر شخص کا خیال دوسروں کے ساتھ چلتا ہے، اور کوئی شخص بدعت کی جرأت نہیں کرتا، بلکہ تصوری فعلیت زیادہ جماعتی روایات کے موافق دلائل تلاش کرنے میں صرف ہوتی ہے۔ یا اگر ان روایات میں واقعی تجربہ کے خلاف کوئی بات پائی جاتی ہے، تو اس کے تناقض کے رفع کرنے کی کوشش کی جاتی ہے خیالات میں ترقی اور ان پر اضافہ کی طرف بہت کم توجہ کی جاتی ہے۔

باب (۷)

تصور ذات

۱۔ تصور ذات کی عام نوعیت اور اس کی سطح پر ذات کا شعور جسم سے علمدہ نہیں ہوتا۔ اس کے لئے ”میں“ یا انا اور غیری کی حد بندی سطح جلد سے ہوتی ہے۔ صاحب احساس و ارادہ اور ذی فکر ذات کا عام مادی کائنات جس میں جاندار جسم بھی داخل ہے، سے تقابل و تضاد واضح طور پر مزید ذہنی ترقی کے بعد پیدا ہوتا ہے۔ لیکن جب یہ پیدا ہو جاتا ہے، اس حالت میں بھی اس کا شعور ہمہ وقت نہیں رہتا، بلکہ صرف سوچنے کے وقت ہوتا ہے۔ باقی معمولی بول چال میں متقدم و تعلیم یافتہ آدمی بلکہ فلاسفہ تک ”میں“ سے بالعموم جسمانی ہی ذات مراد لیتے ہیں مثلاً ہم کہتے ہیں، کہ ”میں چلا“ ”میں غصہ سے کانپ گیا“ ”میں جب پلنگ پر لیٹا تھا، تو فلاں خیال آیا“ ظاہر ہے، کہ چلنے والا کانپنے والا اور پلنگ پر لیٹنے والا ”میں“ جسمانی ہی ہو سکتا ہے۔ جب تصوری سلاسل نمودار ہوتے ہیں، شعور ذات دو طریقے سے ترقی کرتا ہے ایک تو یہ کہ اور اس کی ذات میں تصوری طور پر توسیع ہو جاتی ہے۔ یعنی ”اب ہم کو جسمانی ذات کے متعلق صرف یہ وجدان نہیں رہتا، کہ یہ یہاں اور اس وقت فلاں کام کر رہی یا فلاں تکلیف اٹھا رہی ہے، بلکہ جو کچھ گزشتہ زمانہ میں کیا یا جو تکلیف اٹھائی ہے اسکی یاد بھی اس میں شامل ہو جاتی ہے۔“

نیز آئندہ وہ جو کچھ کرنے والا ہے یا جن باتوں کا امکان ہے، وہ سب اس میں داخل ہوتی ہیں۔ لیکن یہ ترقی خود اس ذات کی نوعیت میں تغیر کا باعث نہیں ہوتی جس کا کہ وقوف ہوتا ہے۔ بلکہ یہ اور اس ذات کے نقطہ نظر کو صرف وسیع کر دیتی ہے۔ لیکن اس ترقی کے علاوہ اور اس سے براہ راست وابستہ ایک اور ترقی ہے، جو شعور ذات میں ایک نئے اور سب سے زیادہ اہم جز کا اضافہ کرتی ہے۔ اس ترقی سے ہم کو جو شعور ذات حاصل ہوتا ہے، اس میں محسوسات اور تصورات دونوں سے تعلق رکھنے والے توجہی، ارادی و احساسی افعال داخل ہوتے ہیں۔ یعنی اس میں وہ فکر و ارادہ اور جذبات بھی شامل ہوتے ہیں جو جسمانی ذات اور اس کے ماحول مابین واقعی تعامل کے بغیر رونما ہوتے ہیں۔ یہ ترقی ماضی و مستقبل اور ممکن تمام سلاسل تصورات کو متضمن ہوتی ہے۔ مثلاً ہم کہتے ہیں، کہ فلاں خیالات میرے ذہن میں گزر رہے تھے، ”میں فلاں معاملہ کے متعلق کوئی فیصلہ کرنے سے پہلے اس پر غور کرونگا“ اور ”اگر میں یہ جانتا کہ فلاں بات ہونے والی ہے، تو میں پہلے ہی سے اس کے مقابلہ کے لئے تیار رہتا۔ ان مثالوں میں جس ”میں“ کا ذکر ہے، وہ گزشتہ آئندہ اور ممکن تمام تصوری سلاسل کو جامع ہے۔

بااں ہمہ شعور ذات کی اس صورت کے ساتھ بھی جسم کا وقوف ضرور پایا جاتا ہے۔ البتہ اس صورت میں اندرونی اور بیرونی یا داخلی اور خارجی ذات کی ایک اہم تفریق قائم ہو جاتی ہے۔ تصوری سلاسل بارہا بغیر کسی ایسی نمایاں حرکی فعلیت کے پیدا ہوتے ہیں، جیسی کہ گرد و پیش کی اشیاء کے مشابہ یا ان سے عملی تعلقات کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ اور اکثر تو ایسا ہوتا ہے، کہ جب ہم کسی شے کے تصور میں نہمک ہوتے ہیں، تو خارجی ارتسامات سے توجہ بالکل ہی ہٹ جاتی ہے۔ لہذا اس طرح تصوری ذات جسمانی ذات سے گویا نسبتاً منفک و منفصل ہو جاتی ہے، لیکن ساتھ ہی جسم بدرجہہ سے اس کا کلیتہً انقطاع ہرگز نہیں ہوتا۔ شدید جذبات اور خواہشیں جن کا تصوری اشیاء سے تعلق ہوتا ہے، وہ عضوی اور حرکی حصوں کے ساتھ پائے جانے والے جسمانی تغیرات سے نہایت گہری وابستگی رکھتی ہیں۔ جہاں نمایاں طور پر عضوی و حرکی حصوں کا وجود نہیں ہوتا، وہاں بھی کسی نہ کسی حد تک یہ تمام سلاسل

تصورات میں پائی جاتی ہیں لیکن چونکہ یہ جسم میں پائی جاتی ہیں۔ لہذا تصوری ذات اور ان کی ذات کے مقابلے میں گویا ایک داخلی یا اندرونی شے معلوم ہوتی ہے۔ اس طرح مرنی و ملموس بیرونی جسم اور اس اندرونی ذات کا تقابل پیدا ہو جاتا ہے جس کو عامی آدمی گویا سینہ میں جاگزیں سمجھتا ہے، جو جذباتی ہیجان کی خاص جگہ ہے۔

۲۔ شعور ذات کی ترقی یہاں تک ہم نے تصور ذات کی صرف عام نوعیت بیان کی۔ میں اجتماعی اثر

آب آگے ان خاص محرکات سے بحث کرنا ہے، جو اس تصور پر توجہ کا باعث ہوتے ہیں، اور ان تعمیری یا تشکیلی اعمال سے جو ان محرکات پر مبنی ہوتے ہیں۔ یہ محرکات دراصل عملی ہوتے ہیں، اور ایک ہی جماعت میں مختلف افراد کو ایک دوسرے سے جو تعلق ہوتا ہے، اس سے پیدا ہوتے ہیں اس قسم کی جماعت میں ہر فرد اپنے ساتھیوں کا اس سے زیادہ محتاج ہوتا ہے، جتنا کہ اپنے طبعی ماحول کا ہوتا ہے۔ ہم کو اوپر معلوم ہو چکا ہے، کہ طبعی حالات کے مناسب فکر و تدبیر تک کے لئے اس کو زبان وغیرہ کے واسطے سے اپنے ساتھیوں سے تبادلہ خیال کرنا پڑتا ہے۔ غرض اس کے لئے لازمی ہے، کہ ہمیشہ اپنے کو اجتماعی ماحول کے مطابق بناتا رہے، اور اس مقصد کے لئے ان حالات کا مطالعہ کرنا پڑتا ہے، جن پر اس کے ساتھیوں کا ایک دوسرے کے ساتھ طرز عمل مبنی ہوتا ہے۔ ان کے محرکات و جذبات اور سلاسل تصورات وغیرہ کا اس کو خود اپنے ذہن میں تصور کرنا پڑتا ہے۔ یا یوں کہو کہ ان کی ذہنی تاریخ کا خود اپنے ذہن میں تصوری اعادہ کرنا پڑتا ہے۔ یہ سچ ہے، کہ دوسروں کا ذہن یا ان کی ذات خود اس کی ذات نہیں ہو جاتی، تاہم میں وہ بھی ذوات ہی، گو دوسروں کی سہی ہو دوسروں کے برتاؤ کی توجیہ کا ممکن ذریعہ خود اپنے ان محرکات و تصورات کا تجربہ ہے جو خود ہمارے افعال کے رہنما و باعث ہوتے ہیں۔ لہذا دوسروں کے ذاتی تجربہ کا تصور کرنے کے لئے لازماً ہم کو خود اپنے تجربہ کا تصور کرنا پڑتا ہے۔ ہم اپنے اور دوسروں میں موازنہ کر کے یہ معلوم کرتے رہتے ہیں، کہ کون کونسی

باتیں مختلف ہیں، اور کون کونسی مشترک۔ جس قدر ہم دوسروں کو جاننے میں ترقی کرتے ہیں، اسی قدر خود اپنے جاننے میں بھی ترقی ہوتی ہے۔ علیٰ ہذا جس قدر ہمارا علم خود اپنے متعلق بڑھتا ہے، اسی قدر دوسروں کے متعلق بھی بڑھتا ہے۔ یہی نتیجہ ذرا ایک اور مختلف طریقہ سے بھی حاصل ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ آدمی کو صرف یہی نہیں دیکھنا پڑتا، کہ دوسروں کا اسکے ساتھ کیا سلوک ہے بلکہ یہ بھی دیکھنا پڑتا ہے کہ خود اسکا دوسروں سے کیا سلوک ہے کیونکہ اسکو اپنے فکر و عمل میں ایسی روش اختیار کرنا پڑتی ہے جس سے دوسرے خوش رہیں تاکہ اسکے کاموں میں رکاوٹ نہ پڑے۔ لہذا اس کو ہمیشہ اپنے خیال میں یہ مقابلہ و موازنہ کرنا پڑتا ہے کہ واقعات میں کیا ہوں اور میرے ساتھی مجھ کو کیسا دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس طرح مجبوراً اس کو خود اپنے افعال و خیالات اور اپنی صلاحیتوں وغیرہ کا جائزہ لینا پڑتا ہے۔ اس طریقہ سے اجتماعی ماحول جس تصور می تشکیلی کا محرک ہوتا ہے، اس میں آدمی کی موجودہ ذات ایک ایسے سلسلہ کی نظر آتی ہے جو ماضی کی یاد اور مستقبل کے توقعات پر مشتمل ہوتا ہے۔ بلکہ یہ اجتماعی عمل کا صرف ایک حصہ ہے۔ کیونکہ اجتماعی عمل محض تصور می تشکیلی کے لئے محرکات ہی فراہم نہیں کرتا، بلکہ یہ اس اصلی مواد کو بھی فراہم کرتا ہے، جو انسان کے سارے ترقی یافتہ شعور ذات میں داخل یا اس کا سرمایہ ہوتا ہے۔ اپنی ذات کا خیال ہمیشہ دیگر ذوات کے ساتھ گونا گوں اور پیچیدہ تعلقات کو مستلزم ہوتا ہے کسی شخص کا اپنی ذات کے متعلق جو تصور ہوتا ہے، اس میں اس قسم کی تمام باتیں شامل ہوتی ہیں، کہ دوسرے اس کے بارے میں کیا خیال کرتے ہیں، وہ خود کیا چاہتا ہے، کہ یہ لوگ اس کو کیسا خیال کریں، آئندہ وہ ان سے کیا امید رکھتا ہے، کہ کیا خیال کریں گے، یا اگر وہ فلاں طرز عمل اختیار کر لے، تو اس کی نسبت لوگوں کا کیا خیال ہوگا، و قس علیٰ ہذا۔

غرض جو تصور ذات معمولاً جن افعال و صفات کو متضمن ہوتا ہے، وہ ان انفرادی تجربات سے بہت زیادہ وسیع ہوتے ہیں، جن کا تعلق براہ راست محض کسی شخص کی اپنی اندرونی ذات سے ہوتا ہے۔ خواہ یہ اندرونی ذات بجائے خود کتنی ہی وسیع کیوں نہ ہوں۔ مثلاً جب کوئی شخص اپنے کو بڑا سمجھتا ہے، اس کا شعور ذات قدرۃً اس بات کو مستلزم ہوتا ہے، کہ میرے علاوہ ایسے دوسرے

لوگ موجود ہیں، جو میری نسبت کچھ نہ کچھ رائے یا خیال رکھتے ہیں، اور خواہ یہ لوگ مجھ کو بڑا نہ ہوں مگر فی الحقیقت میں ان کے لئے قابل رشک اور مستحق ستائش ضرور ہوں۔ اس طرح جب کوئی آدمی اپنے کو مجرم محسوس کرتا ہے، تو وہ اس جرم کا کسی نہ کسی کو واقعی یا تصوری طور پر خیال کرنے پر بھی مجبور ہوتا ہے۔ اس قسم کی تمام صورتوں میں اپنا شعور رکھنے والی ذات ایک ایسی شے ہوتی ہے، کہ اگر دوسرے لوگ اس کے بارے میں رائے اور خیال رکھنے والے یا کسی اور طرح سے اس پر اثر ڈالنے والے یا خود اس سے اثر لینے والے موجود نہ ہوتے، تو یہ وہ نہ ہوتی ہے، جو ہے۔ یہی وہ مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں، جن کی بنا پر اپنا شعور رکھنے والی ذات بالآخر جماعت میں اپنے منصب و پیشہ وغیرہ کے لحاظ سے مختلف اعمال کا ایک ایسا وسیع مجموعہ بن جاتی ہے، جن کے بغیر یہ خود اپنے میں گویا محض ایک صفر معلوم ہوتی۔ یہ اعمال و افعال جس طرح ایک طرف خود اپنی ذات میں مجتمع و مرکب معلوم ہوتے ہیں، کما سی طرح دوسری طرف اس وقت تک یہ قطعاً ناقابل فہم رہتے ہیں، جب تک آدمی خود اپنے ذاتی شعور سے تجاوز کر کے، دوسروں کے خیالات و تصورات کو بھی ملحوظ رکھے، پھر

چونکہ اپنی ذات کا تصور لازماً دوسری ذوات کے ساتھ ایسے تعلقات کو شامل ہوتا ہے، جو بدلتے رہتے ہیں، اس لئے ان تعلقات میں تبدیلی کے ساتھ خود اس تصور میں بھی تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے۔ دشمنوں کے ساتھ اس کا تعلق جنگ کا ہوتا ہے، دوستوں کے ساتھ صلح کا، بڑوں کے ساتھ اطاعت و فرمانبرداری کا اور چھوٹوں کے ساتھ حکومت و فرمانروائی کا۔ بقول رائس کے، کہ اگر میں اپنی عظمت کے خیال پر نازاں ہوں، تو میرا غیر الیغوا ایسے لوگوں کی دنیا ہوگی، جن کو بزعم خود میں اپنا بڑا مداح سمجھوں گا۔ اور اپنے متعلق یہ خیال کروں گا کہ سب کی نظریں مجھ پر پڑتی ہیں، یعنی میں ان کے لئے ایک قابل رشک و تقلید نمونہ ہوں۔ بخلاف اس کے اگر مجھ کو اپنے ذلیل و حقیر ہونے کا خیال ہو، تو میرا غیر الیغوا ایسے لوگوں کی دنیا ہوگی، جو مجھ کو

قابل حقارت سمجھے ہیں اور جبکی نظروں میں میرا اینو نفرت و طامست کا ستحق ہو گا۔ جب میں باتیں کرتا ہوں تو میرا غیر اینو وہ شخص یا اشخاص ہوتے ہیں جو مخاطب ہیں اور اینو باتیں کرنے والا ہوتا ہے۔ لیکن اگر مجھ کو دفعہ یہ معلوم ہو کہ کوئی مخاطب نہیں ہے، اور میں آپ ہی آپ باتیں کر رہا ہوں، تو اینو اور غیر اینو دونوں یکایک خود میرے شعور میں تبدیل ہو جاتے، غیر اینو کا اینو سے علیحدہ کوئی شعور نہیں رہتا اور اجتماعي ماحول کا شعور ذات پر جو اثر پڑتا ہے، وہ بڑی حد تک نقل و تقلید پر مبنی ہوتا ہے۔ اس کی اہمیت کو پروفیسر بالڈون نے پوری طرح واضح کیا ہے۔ اس نے نقالی کے دو مراتب قرار دئے ہیں، ایک ادخالی اور دوسرا اخراجی پہلے مرتبہ میں نقالی کا فعل ابھی نسبتاً ناکام ہوتا ہے۔ یعنی آدمی جس شے کی نقل کرنا چاہتا ہے وہ کم و بیش ابھی اس کے دسترس سے باہر ہوتی ہے، اور اس کی ذات میں داخل یا اس کا جز نہیں ہوتی۔ اس مرتبہ میں اپنی ذات کا تعقل اس تقابل کو مستلزم ہوتا ہے، کہ میں واقعاً کیا ہوں اور آئندہ کیا ہونا چاہتا ہوں۔ یعنی یہ تقابل خود اپنی اور اس شخص کی ذات میں ہوتا ہے، جس کی کہ آدمی نقل کرنا چاہتا ہے۔ جب تک یہ صورت رہتی ہے، اس وقت تک دوسرے شخص کا تعقل (جس کی تقلید کی کوشش کی ہے) ایسے عناصر پر مشتمل سمجھا جاتا ہے جو نقل کرتے والے کی شخصیت میں ابھی پیدا نہیں ہوئے ہیں، بلکہ وہ ان کو اپنے اندر پیدا اور داخل کرنے کی ابھی صرف کوشش کر رہا ہے (ادخالی مرتبہ) لیکن جب یہ کوشش کامیاب ہو جاتی ہے، تو تقابل ختم ہو جاتا ہے یعنی اب نقل کرنے والا اپنی ذات کا جو تعقل رکھتا ہے، وہ وہی ہوتا ہے جو اس شخص کی ذات کا یہ رکھتا ہے جسکی نقل میں اسکو کامیابی ہوئی ہے۔ اب اس دوسرے شخص کا خیال کرنے میں یہ خود اپنے تجربات کو اس کی طرف صرف منسوب کر دیتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہو، کہ اپنی ذات میں ان تجربات کو نقل کے ذریعہ سے داخل کرنے کے بجائے ایک داخل یا حاصل شدہ شے کو اپنی ذات سے آگے بڑھایا نکال (اخراج) کر دوسرے کو بھی اس میں شامل کرنا یا اس تک پہنچانا چاہتا ہے۔ یہ اخراجی مرتبہ ہے۔ مثلاً گزشتہ سال

اپنے دوست دوستوں کے متعلق میرا یہ خیال یا نقل تھا کہ وہ سائیکل کی سواری اور ٹائپ کرنے میں بڑا استاد ہے یعنی اُس کے متعلق میرا جو تصور تھا اس میں یہ دونوں چیزیں بھی داخل تھیں لیکن خود اپنی ذات کے تصور میں یہ شامل نہ تھیں، کیونکہ میں ان چیزوں سے اس وقت تک ناواقف تھا۔ مگر اس سال میں نے بھی ان کو اچھی طرح سیکھ لیا ہے۔ یہ الفاظ دیگر جن عناصر کو گزشتہ سال تک میں وہ کی شخصیت کا جو جانتا تھا ان کو نقالی کے ذریعہ سے اب میں نے اپنی شخصیت میں بھی پیدا کر لیا ہے یعنی اب میں اپنی ذات کو بھی سائیکل سوار اور ٹائپ جاننے والا تصور کرتا ہوں۔ پہلے یہ چیزیں صرف میرے اجتماعی ماحول میں موجود تھیں اب ان کو میں نے اپنے اجتماعی و تعلیمی رجحان کی بنا پر خود اپنے اندر بھی منتقل کر لیا ہے۔ اور تمام وہ چیزیں جن کے حصول میں اپنی ذات کے لئے آئندہ امید رکھتا ہوں وہ سب کی سب اس وقت (قبل از حصول) دوسری ذات کی ذات کا میں جو تصور رکھتا ہوں، اس کے ممکن عناصر ہیں۔“

تصور ذات کی ترقی میں نقالی کو جو اہمیت حاصل ہے، اس کو پوری طرح سمجھنے کے لئے بچوں کی حالت خصوصیت کے ساتھ قابل لحاظ ہے۔ بچوں کو اپنے اجتماعی ماحول سے تمام وہ باتیں سیکھنا پڑتی ہیں، جو آگے چل کر ان کو اپنی جماعت کا رکن بننے کے لئے ضروری ہیں۔ معمولاً ہر بچہ اپنے بڑوں کی عادات فکر و عمل کو حاصل کرنے میں برابر مصروف رہتا ہے، اور اس طرح عمل نقالی کے ذریعہ سے تصور ذات میں ترقی کرتا جاتا ہے۔ بالذات ان نے لکھا ہے کہ بچہ دو ذہنی حالتیں رکھتا ہے، جو علی الترتیب نقالی کے مواد وغالی“ و ”افرا جی“ مراتب کے مطابق ہوتی ہیں۔ پہلی حالت یا مرتبہ میں وہ منفصل، مطیع اور باادب ہوتا ہے بخلاف اس کے دوسری حالت میں فاعل، خود پسند اور گستاخ یا متکبر ہو جاتا ہے۔ یہ دونوں حالتیں دو مختلف اجتماعی تعلقات کے مطابق ہوتی ہیں۔ ”اگر بچہ کے پیش نظر ایسا شخص ہو، جس کی حیثیت کسی طرح مرہی یا مسلم کی ہے، یا جو اس کی نقالی کیلئے اپنے ساتھ کچھ نئی باتیں رکھتا ہے، تو اس کا رویہ ادغالی نوعیت کا ہو گا، یہ شخص مذکور میں

ایسی چیزوں کو پائیگا، جو خود اس کو اب تک حاصل نہیں ہیں، اس لئے اس کے شعور کی حالت قدرتنا شاگردانہ ہوگی، یہ اس کی نقل کریگا، اُس سے ڈریگا، اور اس کے سامنے غلام کی طرح مودب رہیگا۔ لیکن دوسری طرف ایسے اشخاص بھی ہوتے ہیں۔ جن کے ساتھ اُس کا یہ رویہ نہیں ہو سکتا۔ مثلاً اگر یہ اشخاص ایسے ہیں، جن میں اس کو کوئی ایسی خاص بات نہیں نظر آتی، جو یہ خود نہ کر سکتا ہو، تو چونکہ ان سے اُس کو کوئی نئی بات حاصل ہونے کی توقع نہیں ہوتی، لہذا اس کا رویہ اخراجی نوعیت اختیار کر لیتا ہے، اس کے ذہن میں ان کی ذات کا جو تصور ہوتا ہے، اُس میں یہ کوئی اجنبی بات نہیں پاتا، جس کو وہ خود اپنے تصور ذات میں شامل نہ پاتا ہو (چھوٹے بھائی یا بہن کا اپنے سے سال دو سال بڑے بھائی بہنوں کے ساتھ ہی رویہ ہوتا ہے، کیونکہ اس کو ان میں کوئی ایسی بات نظر نہیں آتی، جس کو یہ خود سوچ یا کرنے سکتا ہو، لہذا ان سے برابر کا لڑائی جھگڑا رہتا ہے۔ م، پ)

۳۔ ایک ذات میں بہت جب ہم بہت شدت و انہماک کے ساتھ خود اپنے میں مشغول ہوتے ہیں، تو بالعموم ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا ہماری مجموعی ذات دو حصوں میں منقسم ہے، جن میں سے ہر ایک دوسری کے مقابلہ میں کہنا چاہئے، کہ ایک جداگانہ ذات سمجھتی جاتی ہے۔ بقول پروفیسر رائس کے، کہ ”میں خود اپنے سے سوال کر کے اس کے جواب کا انتظار کر سکتا ہوں۔ میں خود جو کچھ کہے یا سوچ رہا ہوں، اس کے معنی پر غور کر سکتا ہوں۔ میں خود اپنی تعریف کر سکتا، اپنے سے محبت کر سکتا ہوں، نفرت کر سکتا ہوں اور اپنے اوپر مہنس کر سکتا ہوں۔ غرض جو کچھ میں اجتماعی تعلق میں دوسروں کے افعال و احوال کی بنا پر ہو سکتا یا کر سکتا ہوں، وہی خود اپنے افعال و احوال کے مقابلہ میں بھی صادق آتا ہے۔“

انفرادی حیات شعور مختلف بلکہ بارہا متضاد احوال و میلانات پر مشتمل ہوتی

ہے۔ اور وقت واحد میں ہماری شعوری توجہ ان میں سے بالعموم کسی نہ کسی ایک پر مبنی ہوتی ہے۔ چونکہ یہ احوال و میلانات ایک دوسرے سے، نیز اس ذات سے جو اس وقت ان کا خیال کر رہی ہے، مختلف ہوتے ہیں، لہذا ذہن ان کو ایک دوسرے کے مقابلہ میں گویا جداگانہ ذوات قرار دینا چاہتا ہے۔ چنانچہ جب کسی شرابی کا نشہ اتر جاتا ہے اور اپنے ہوش میں آتا ہے، تو یہ ہوش جو اس کی اس موجودہ حالت میں مشکل ہی سے اپنے کو بعینہ وہی شخص سمجھ سکتا ہے، جو مدہوشی کے عالم میں تھا۔ بلکہ بارہا وہ واقعا یہ کہتا ہے کہ ”اس وقت میں نہ تھا“ یا ”میں اپنے میں نہ تھا“ اسی طرح خواب کی حالت میں ہماری جو ذات ہوتی ہے، اُس کو بالعموم بیداری کی ذات سے الگ خیال کیا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ بیداری میں آدمی اپنے خواب کے افعال و خیالات کی ذمہ داری تک سے انکار کر دیتا ہے۔ اس قسم کی صورتوں میں آدمی یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی اصلی ذات اور ان افعال و خیالات میں اس سے بھی زیادہ فرق ہے جتنا کہ اس کے اور دوسرے اشخاص کے مابین پایا جاتا ہے۔ یہ تو بعض انتہائی صورتیں تھیں۔ ورنہ نفس اصول اس سے زیادہ وسعت رکھتا ہے۔ چنانچہ جب بھی ہمارا نفس کسی غوری یا استثنائی نتیجے سے مغلوب ہو جاتا ہے، یا مخصوص حالات کی بنا پر کوئی غیر معمولی صورت اختیار کر لیتا ہے، تو ہم اس کو اپنی معمولی ذات میں نہیں داخل کرنا چاہتے۔

یہ فرق و اختلاف گزشتہ احوال ہی پر خیال کرنے سے نہیں پیدا ہوتا ہے، بلکہ موجودہ شعور میں بھی پایا جاتا ہے۔ جس وقت متعارض تہیجیات کا نفس پر غلبہ ہوتا ہے، تو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا ہمارا انفرادی شعور دو شخصیتوں میں تقسیم ہو گیا ہے اور دونوں میں سوال و جواب اور ایک دوسرے کی تنقید و تردید کا سلسلہ جاری ہے۔ ہمارے اور دوسروں کے مابین جو تعلقات ہوتے ہیں، اس صورت میں گویا وہی خود ہمارے شعور کے متعارض میلانات میں پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس کی بہترین مثال وہ تعارض ہو سکتا ہے، جو کسی اخلاقی اصول اور اس کے مخالف ترغیبات میں پایا جاتا ہے۔ ایسی حالت میں ہم دو متعارض میلانات میں سے ایک کو تو اپنی اصلی حقیقی ذات کا میلان قرار دیتے ہیں۔ جو ہماری زندگی کے معمولی افعال و خیالات کے مطابق ہوتا

ہے، اور دوسرے کو گویا ہم ایک اجنبی شے سمجھتے ہیں، جو زبردستی ذہن میں داخل ہو گئی ہے۔ اگر پیش نظر فعل کسی بہت شدید تر غیب یا قوی جذبہ پر مبنی ہے، اور اس کے خلاف ہمارا جو فیصلہ ہے، وہ محض سنجیدہ غور و فکر کا نتیجہ ہے، تو ہماری حالت قریب قریب اس وقت کی سی ہوتی ہے، جب کوئی صاحب اختیار شخص ہماری خوشی کا خیال کئے بغیر ہماری خواہشوں کو ناپسند کر دیتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر پیش نظر فعل کی خواہش زیادہ تیز و شدید نہ ہو، اور ہمارا سنجیدہ فیصلہ بہت مضبوط و قوی ہو، تو میں خود اس فعل کے مقابلہ میں گویا ایک ذی اختیار حکم کی حیثیت رکھتا ہوں۔“

گزشتہ اور موجودہ واقعی ذوات کے علاوہ ماضی و مستقبل کی ممکن ذوات بھی پائی جاتی ہیں یعنی ایک تو ہماری وہ ذات ہوتی ہے، جو اس وقت واقعاً ہے، یا جو پہلے واقعاً تھی، اور دوسری وہ جو ہم چاہتے ہیں کہ آئندہ ہو، یا پہلے ہوتی۔ ان دونوں کے فرق کو ہمیشہ آدمی محسوس کرتا ہے۔ کیونکہ اپنے ماضی پر نظر ڈالتے وقت یہ ہمیشہ ممکن ہوتا ہے کہ اُس کی تصویر ہم اپنے موجودہ خیال کے مطابق، اُس سے مختلف کھینچیں، جو واقعاً ہوا تھا۔ واقعی حالات و تحدیدات سے قطع نظر کر کے، ہم اپنے کو ایسے اوصاف اور ایسی قوتوں کا مالک تصور کر لے سکتے ہیں، جو واقعاً نہ ہم میں اس وقت موجود ہیں، نہ پہلے موجود تھیں۔ لیکن ان انتہائی صورتوں کے علاوہ، یوں بھی تم نے بارہا لوگوں کو اس طرح کی باتیں کرتے تو سنا ہی ہو گا کہ ”افسوس! میں نے کیسی بیوقوفی کی! کھیلنے کے بجائے، میں نے کام کیوں نہ کیا؟“ اس طریقہ سے آدمی اپنی اس حالت یا ذات کے متعلق ذہن میں ایک سلسلہ تصورات قائم کر سکتا ہے، جو کھیلنے کے بجائے کام کرنے کی صورت میں گزشتہ، موجودہ یا آئندہ زمانہ میں ہوتی۔ اس قسم کے تصورات لوگ مستقبل کے متعلق زیادہ قائم کرتے ہیں، خصوصاً جو لوگ نوجوانی کی آرزوؤں اور امنگوں سے لبریز ہوتے ہیں۔ آدمی میں یہ عام میلان ہوتا ہے، کہ وہ اپنے مستقبل کا موجودہ خواہشوں کے مطابق تصور کیا کرتا ہے۔ بعض اوقات یہ تصور محض خیالی پلاؤ ہوتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ عمل کے لحاظ سے بہت زیادہ اہم بھی ہو سکتا ہے، کیونکہ ماضی کے خلاف آدمی کا مستقبل بہت کچھ

خود اس کے ہاتھ میں ہوتا ہے، لہذا اس کے متعلق تصور سے اس کو اپنی مرضی کے مطابق بنانے میں رہنمائی و مدد ملتی ہے۔ جب یہ کہا جاتا کہ انسان کی اخلاقی غایت تحقق ذات ہے، تو اس سے بھی یہی مراد ہوتی ہے، کہ اس کی آئندہ ذات ایسی ہوتی چاہئے، جو موجودہ ذات کے نقائص و تحدیدات سے پاک ہو۔

۴۔ شعور ذات کا مرض | اوپر شعور ذات میں واقعی یا ممکن تقد و کی جو صورتیں بیان کی گئی ہیں، اور جو کم و بیش ایک دوسری سے اسی طرح مختلف و متضاد

سمجھی جاتی ہیں، کہ گو یا الگ الگ اشخاص ہیں، اس کی نوعیت معمولی حالات میں بس محض ایک مجاز کی ہوتی ہے، واقعاً ان کو ایک دوسری سے جدا نہیں یقین کیا جاتا یعنی آدمی اس بات کو اچھی طرح جانتا ہے، کہ اُس کی واحد شخصیت ایسی متعدد شخصیتوں میں تقسیم نہیں ہو گئی ہے۔ جو ایک دوسری سے اسی طرح علیحدہ ہیں جس طرح کہ ایک شخص واقعاً دوسرے سے علیحدہ اور اپنا مستقل بالذات وجود رکھتا ہے۔ لیکن جنوں یا مرض کی بہت سی ایسی حالتیں ہوتی ہیں جن میں مریض مجازاً نہیں، بلکہ واقعاً اپنی شخصیت کو کچھ سے کچھ یقین کرنے لگتا ہے۔ اس کے تجربات میں اتنا عظیم انقلاب ہو جاتا ہے، کہ اُس کو اپنی موجودہ زندگی گزشتہ سے بالکل ہی بے تعلق اور انکل نظر آنے لگتی ہے۔ ساتھ ہی

موجودہ حالت شعور اس پر اس قدر خوف کے ساتھ چھا جاتی ہے، اور گزشتہ کا تصور اس قدر ضعیف و کمزور ہوتا ہے، کہ کچھ عرصے واقعات یا تو نظر انداز اور تبدیل ہو جاتے ہیں یا مریض کسی دوسرے شخص کی جانب ان کو منسوب کرنے لگتا ہے۔ بہت سی صورتوں میں ایسا ہوتا ہے، کہ مریض اپنے بڑے سے بڑا آدمی، یعنی پولیس، میسج، بلکہ خدا تک سمجھنے لگتا ہے، اور حتی المقدور اس شخص لوگوں کے سے افعال و حرکات انجام دینے کی کوشش کرتا ہے ایک سپاہی، جس کی جلد بے حس ہو گئی تھی، وہ جنگ اسٹرٹزر جس میں وہ زخمی ہوا تھا، کے زمانہ سے اپنے کو مردہ یقین کرتا تھا۔ جب اس سے کوئی پوچھتا تھا، کہ تم کیسے ہو؟ تو کہتا تھا، کہ تم فادر لیمبرٹ (خود اس کا نام) کا حال دریافت کرتے ہو؟ حالانکہ وہ تو اسٹرٹزر کی لڑائی میں توپ کا گولا کھا کر مر چکا ہے باقی جس شخص کو تم اس وقت دیکھ رہے ہو، وہ لیمبرٹ نہیں ہے، بلکہ یہ تو کم نجت ایک شین ہے، جو لوگوں نے ایسی بنا دی ہے، کہ دیکھنے میں لیمبرٹ کی سی نظر آتی

ہے، ان سے کہو، کہ اس سے بہتر بنائیں، یہ جب اپنا ذکر کرتا تھا، تو ہمیشہ بے جان چیزوں کی طرح، مثلاً، مجھ کو، کے بجائے اس کو کہتا تھا، اور

اس قسم کے التباسات شخصی تجربہ کی نوعیت میں ایسا عظیم تغیر کر دیتے ہیں کہ موجودہ کا گزشتہ یا حال کا ماضی سے بالکل ہی انقطاع ہو جاتا ہے عصبی اختلالات اس طرح کے انقطاع کا باعث ہو جایا کرتے ہیں۔ جو تجربات جسم اور بالخصوص عضوی حس سے تعلق رکھتے ہیں، ان کا تغیر بالعموم شعور ذات کے اس مرض یا التباس کی ایک لازمی شرط ہوتا ہے۔ بعض اوقات یہ التباس خصوصیت کے ساتھ صرف جسمانی ہی ذات تک محدود رہتا ہے، باقی دیگر حیثیات سے شخصی وجود میں کسی گہرے انقطاع کو مستلزم نہیں ہوتا۔ چنانچہ جس شخص کے جسمانی احساسات معمولی حدود سے تجاوز کر جاتے ہیں تو اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا سارا جسم شیشے یا موم کا بن گیا ہے، اور بالآخر وہ واقفاً اپنے کو ایسی ہی چیزوں سے بنا ہوا سمجھنے لگتا ہے۔

لیکن جب یہ التباس صرف جسمانی ذات تک محدود نہیں ہوتا، بلکہ ساری شخصیت منقلب ہو جاتی ہے، تو اس کی وجہ غالباً جذباتی کیفیت میں کوئی عظیم تبدیلی ہوتی ہے۔ عضوی حس کو جذبات میں نہایت اہم دخل ہوتا ہے، اس میں تغیر کے ساتھ بالعموم جذباتی کیفیت میں بھی ضرور تغیر ہو جاتا ہے۔ لیکن جذبات میں محض احساس ہی نہیں ہوتا، بلکہ یہ خاص خاص طلبی میلانات کو بھی مستلزم ہوتے ہیں، جو حصول و اجتناب یا رغبت و نفرت کے افعال میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اور ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ بعض اوقات یہ طلبی میلانات مبہم ہوتے ہیں، اور مطلوب پوری طرح متعین نہیں ہوتا، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ جو شے سامنے آ جاتی ہے، اس پر یہ رجوع ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ موشیوں کا جو گلہ اپنے کسی ساتھی کو نقصان پہنچنے سے مشتعل ہو جاتا ہے، اس کو اگر نقصان پہنچانے والا دشمن نظر نہ آئے، تو اپنا سارا اشتعال خود اس غریب ساتھی ہی پر اتار دیتا ہے۔

جذبات میں جوابیہام پایا جاتا ہے، اس کو یہ مٹانا چاہتے ہیں۔ تفوری سطح پر

ابہام کو مٹانے یا تعین پیدا کرنے کا یہ عمل تصوری تشکیل کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ جو جذبات حالات مرض کا نتیجہ ہوتے ہیں، وہ اگر کافی طور پر گہرے شدید، اور دیر پا ہوں تو ایسے تصورات کا ایک پورا نظام پیدا کر دے سکتے ہیں، جو ماضی کے تجربات سے بالکل ہی بے ربط اور منقطع ہو۔ انسان میں جو جذبات پیدا ہوتے ہیں، وہ عام طور سے، اس کے اجتماعی حالات کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ یہی جذبات جب مرض کی صورت میں رونما ہوتے ہیں، تو یہ اپنا ابہام مریض اور اس کے اجتماعی ماحول کے مابین تعلقات کی تصوری تشکیل سے مٹا سکتے ہیں۔

لیکن اپنی ذات کا تصور تعلقات اجتماعی کے تصور کے ساتھ اس طرح جکڑا ہوتا ہے، کہ ان تعلقات کی تصوری تشکیل ذات کی تصوری تشکیل کو مستلزم ہوتی ہے۔ اور بعض انتہائی صورتوں میں یہ تشکیل گزشتہ اور موجودہ ذات کے مابین ایسا انقطاع پیدا کر دیتی ہیں، کہ وہ بالکل الگ الگ ذاتیں معلوم ہونے لگتی ہیں۔

بعض صورتوں میں ایسا ہوتا ہے، کہ یہ دونوں جداگانہ ذاتیں، ایک ساتھ موجود اور ایک دوسری سے برسرِ جنگ نظر آتی ہیں۔ مریض ان میں سے کبھی تو اپنے کو ایک ذات قرار دے لیتا ہے، اور کبھی ایسا چندھیا جاتا ہے، کہ یہ پتہ نہیں چلتا ہے کہ میں حقیقتہً ان میں سے کون ہوں۔ کسی ذات کا اس طرح دو ذاتوں میں تقسام اکثر تو ہم کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مثلاً بعض صورتوں میں ایسا ہوتا ہے، کہ آدمی کے خیالات بغیر اس کی مرضی کے گویا چوری ہو جاتے ہیں یعنی جو الفاظ وہ اپنے تصورات کو ظاہر کرنے کے لئے خود اپنے دل میں استعمال کرتا ہے، وہ سمعی یا کم از کم عضلاتی حس کے توہمات کی صورت اختیار کر لیتے اور اس طرح دوسروں پر ظاہر ہو جاتے ہیں۔ اس صورت میں خیالات تو خود اُسی کے ہوتے ہیں، لیکن یہ آواز کی جو صورت اختیار کر لیتے ہیں، وہ اس کی نہیں ہوتی۔ الفاظ بے ساختہ اس کی زبان سے نکل جاتے ہیں، یا اُس کی چال ڈھال وغیرہ میں گویا اس کے خیالات کی آواز بازگشت سنائی دیتی ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا خود اُسی کے اندر سے کوئی دوسری ذات و طاقت اس کا مذاق اڑا رہی ہے، یا اس پر تنقید کر رہی ہے۔ وہ اس

مذاق و تنقید کو اسی دوسری ذات کی طرف منسوب کرتا ہے، جس کو وہ ایک واقعی دوسرا شخص سمجھتا ہے جو اس کا دشمن ہے، اور اس کی تحقیر کر رہا ہے۔ غرض وہ اس کے ساتھ ہر طرح ایک دوسرے شخص کا سا برتاؤ کرتا ہے۔

۵۔ داخلی اور خارجی | تصور ذات اپنی نہایت ہی ترقی یافتہ اور تجریدی صورت کے علاوہ، باقی تمام صورتوں میں جسم کے تصور کو بحیثیت آلہ جس و حرکت ہونے کے ضرور مستلزم ہوتا ہے۔ تصوری سطح پر پہنچ کر

جسم کو ذات کا جز سمجھنے کا ایک اور مزید محرک پیدا ہو جاتا ہے۔ اس سطح پر اپنی ذات کا تصور لازماً دیگر ذات کے ساتھ تعلق کو بھی مشتمل ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ دوسرے کے لئے ہماری ذات اسی حد تک موجود ہو سکتی ہے، جس حد تک کہ یہ جسمانی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔

جسم کا وجود ذات کے لئے خواہ کتنا ہی اہم کیوں نہ ہو، لیکن اس کو ساری ذات یا ذات کا سب سے اصلی جز ہرگز نہیں قرار دیا جاسکتا۔ جسم کی ادضلع و حرکت کو دیگر مادی اشیا کی ادضلع و حرکات سے جو چیز الگ کرتی ہے، وہ یہ کہ ان کا منشا محرک جسم کے اندر کوئی شے معلوم ہوتی ہے۔ یعنی یہ ارادہ، جذبات اور احساسات لذت و الم وغیرہ کے تابع ہوتی ہیں یہی ارادہ وغیرہ وہ تجربات ہیں، جن سے اندرونی ذات کی تعمیر ہوتی ہے۔ اور جسم کو یہ ذات کم و بیش اسی طرح بطور ایک آلہ کے استعمال کرتی ہے جس طرح کہ دیگر مادی آلات کو۔

جیسا کہ ہم کو اوپر معلوم ہو چکا ہے، داخلی اور خارجی ذات کا تقابل پوری طرح تصوری فکر میں نمایاں ہوتا ہے، جبکہ جسم بظاہر ساکت و غیر متحرک ہوتا ہے، اور ذہن کی فعلیت جاری ہوتی ہے۔ آدمی جب خواب دیکھتا ہے تو اس صورت میں بھی یہی ہوتا ہے۔ اسی لئے انسانی ترقی کے ابتدائی مدارج میں بھی جسم و روح کا یہ تضاد موجود رہا ہے کہ جسم کو گویا پوست اور روح کو مغز خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن ہم داخلی ذات کا جو مفہوم سمجھتے ہیں، وہ روح کے متعلق ان ابتدائی خیالات سے اصولاً مختلف ہوتا ہے۔ موجودہ نظریات کی رو سے روح یا تو تمام تر ایک غیر مادی جوہر ہے، یا اس کو بعینہ دماغ خیال کیا جاتا ہے، یا یہ مختلف احوال شعور کے محض مجموعہ کا نام ہے۔ یہ تمام نظریات روح

اس مفہوم سے بہت ہی دور ہیں، جو انسانی ترقی کے ابتدائی مدارج میں ہوتا ہے۔ وحشی انسان جسم کے اندر ٹمٹول کر داخل ذات کو نہیں معلوم کر سکتا، کیونکہ یہ ٹمٹولنا موت کے بعد ہی ممکن ہے، لیکن موت کے بعد جسم کے اندر اس داخلی ذات کی موجودگی کی کوئی علامت باقی نہیں رہتی، نہ اس کا دماغ، دل یا پھیپڑے وغیرہ میں کہیں پت چلتا ہے۔ اسی طرح محض غیر مادی جوہر یا مختلف احوال شعور کا مجموعہ بھی اس داخلی ذات کو کوئی وحشی نہیں قرار دے سکتا، کیونکہ اس قسم کی تعقل تجربہ داس کی قوت ذہن سے ابھی بالکل باہر ہوتی ہے۔ اُس کو اپنی عملی زندگی میں جن چیزوں سے کام یا واسطہ پڑتا ہے، وہ وہی ہوتی ہیں، جن کو وہ حواس سے جان سکتا ہے اور جو امتداد یا پھیلاؤ کے ساتھ کسی نہ کسی جگہ یا مکان میں ہو کر پائی جاتی ہیں۔ اجتماعی تعلقات میں بھی وہ دوسرے اشخاص کو جو موجود سمجھتا ہے اس کی بنیاد ان کا محسوس و متہ جسمانی وجود ہی ہوتا ہے۔ ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ ابتدائی ذہن، کسی قدر آہستہ آہستہ اور تدریجی ترقی کے بعد کہیں اس قابل ہوتا ہے، کہ کسی تعقل کی اصلی ماہیت کو ان غیر متعلق حالات سے مجرود و منفصل کر سکے، جو اس کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ لہذا وحشیوں کے لئے ایک خالص غیر مادی جوہر کا تعقل قدرۃً ناممکن ہوتا ہے۔ اسی لئے جب وہ داخلی ذات کا تصور کرتا ہے، تو یہ کم و بیش خارجی ہی ذات کا گویا ایک مشنی ہوتا ہے۔ ”آدمی زندہ ہے اور چلتا پھرتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے اندر اسی طرح کا ایک اور چھوٹا سا آدمی پایا جاتا ہے، جو اس کو چلاتا پھراتا ہے۔“

بعض تجربات سے اس خیال کی بڑی تائید ہوتی ہے۔ جن میں سب سے زیادہ اہم خوابوں کا تجربہ ہے۔ جو شخص کہیں چلا گیا ہے، یا مر چکا ہے، وہ دوسروں کو خواب میں نظر آتا ہے، اور وہ بھی وہی معلوم ہوتا ہے، کہ وہ سامنے موجود اور زندہ ہے۔ جس سے نہایت آسانی کے ساتھ یہ خیال قائم ہو جاتا ہے، کہ گویا اس کا خارجی جسم

تہ میں نہ فون یا کہیں دوڑ چلا گیا ہے، تاہم اس جسم کا مثنیٰ یعنی روح خواب میں واقعاً دکھائی دیتی ہے، اس قسم کا دکھائی دینا کچھ خواب ہی تک محدود نہیں، بلکہ بیماری، نشہ، بھوک، تنگی و غیرہ حالات بھی اس طرح کے توہمات کا باعث ہوتے ہیں۔ اور ان کا ظہور ہماری نسبت و حسیوں میں بہت زیادہ ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور بڑی دشواری یہ ہے کہ آدمی کا ذہن مرنے والے شخص کی نسبت یہ نہایت مشکل سے تصور کر سکتا ہے، کہ اُس کا بالکل ہی خاتمہ ہو گیا، اور زندگی میں وہ جو کچھ معمولاً کیا کرتا تھا، اب اس کا قطعاً اسکان نہیں۔ کیونکہ پس ماندہ اعزہ و احباب اس کے عادی ہو چکے ہیں، کہ اپنے افعال و خیالات میں، مرنے والے کی موجودگی کا لحاظ رکھیں۔ یہ لحاظ مرنے کے بعد بھی عادت کی وجہ سے قائم رہتا ہے۔ لیکن اب اس عادت اور موت سے جو نئے حالات پیدا ہو گئے ہیں، ان میں تعارض ہوتا رہتا ہے جو اکثر نہایت ہی شدید اور تکلیف دہ ہوتا ہے۔ اس لیے کہ مرنے والے کو اُس کے دوست اور عزیز معمولاً جن کاموں میں اور جہاں دیکھا کرتے تھے، جب وہاں نہیں پاتے تو قدرتا نہایت سخت صدمہ ہوتا ہے۔ اور ان کی قائم شدہ عادتیں مرنے والے کو ایسی حالت میں تصور کرنا چاہتی ہیں جو کسی نہ کسی طرح زندگی کی حالت کے مماثل ہو۔ لہذا اس طریقہ سے یہ لوگ ایسے التباسات و توہمات اور خوابوں کو قبول کرنے کے لئے تیار رہتے ہیں، جن میں کہ وہ پھر اپنی زندگی کے اصلی روپ میں نظر آ سکے۔ جب وہ اس روپ میں نظر آتا ہے، تو اس سے بے اعتباری کی کوئی وجہ و حسیوں کے لئے نہیں موجود ہوتی، بلکہ ان کے لئے، تو قدرتی طور پر یہی توجیہ قابل قبول ہوتی ہے، کہ جو کچھ دکھائی دے رہا ہے، وہی واقعاً موجود ہے۔ کیونکہ وہ خواب اور التباس وغیرہ کی عضو یاتی و نفسیاتی توجیہات سے قطعاً نا آشنا ہوتے ہیں۔ اور ان کا ذہن ان توجیہات کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔

ان لوگوں کے نزدیک خارجی جسم اور داخلی ذات یا روح میں جو تعلق ہوتا ہے، وہ محض میکانیکی نہیں ہوتا۔ یعنی یہ انفرادی وحدت کی توجیہ داخلی و خارجی ذات کے باہمی فعل و التفاعل سے نہیں کرتے، بلکہ ان کے خیال کے مطابق جسم و روح میں باہم جو تعامل ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ دراصل یہ دونوں بعینہ ایک ہی فرد کے

اجزا ہیں۔ بیداری کی حالت میں روح معمولاً جسم کے اندر ہی رہتی ہے۔ مگر خواب وغیرہ کی حالت میں یہ جدا بھی ہو جاسکتی ہے، لیکن اس جدائی میں جسم سے اس کا جو تعلق ہے، وہ بالکل منقطع نہیں ہو جاتا۔ البتہ جب روح ہمیشہ کے لئے جسم سے جدا ہو جاتی ہے۔ تو اسی کا نام موت ہے۔ عارضی جدائی کی صورت میں جسم و روح میں باہم جو تعلق قائم رہتا ہے، اس کی بہترین توجیہ خوابوں سے ہوتی ہے۔ وحشی انسان اپنے جسم کی ماندگی و درد وغیرہ کو اکثر اس لڑائی کا نتیجہ خیال کرتے ہیں، جو خواب میں ان سے اور کسی دوسری روح سے ہوئی ہے۔ اسی طرح قبروں وغیرہ پر چڑھاوے سے یہ سمجھا جاتا ہے، کہ اس کا نفع مردوں کی روح کو پہنچتا ہے، تجھیز و تکفین میں جو رسمیں ادا کی جاتی ہیں، وہ روح کی بہتری کے لئے ضروری خیال کی جاتی ہیں، چنانچہ یونانیوں کا عقیدہ تھا، کہ جب تک یہ رسمیں پوری نہیں کی جاتیں روح وریاے اسٹائیکس کے کناروں پر ادمر ادمر کھٹکتی پھرتی ہے، اور جب پوری ہو جاتی ہیں، تو وہ اپنی ہم جنس روحوں میں جا کر مل جاتی ہے۔ یہ بات بھی یاد رکھنے والی ہے، کہ مرنے کے بعد روحوں جس عالم میں جاتی ہیں، وہ بھی گویا اسی طرح اس واقعی دنیا کا ایک مشنی یقین کیا جاتا ہے، جس طرح کہ خود روح جسم کا مشنی خیال کی جاتی ہے۔ نیز اس عالم میں جا کر روحوں میں جو تعلقات ہوتے ہیں وہ بھی اسی دنیا کی طرح آقا و خادم، غریب و امیر وغیرہ کے اجتماعی تعلقات ہی کی حیثیت رکھتے ہیں، جو کہ روحوں میں صرف کبھی کبھی دکھائی دیتی ہیں، اور ان کا چھوٹا تو شانہ ہی ممکن ہوتا ہے، نیز زندوں سے ان کا جو تعلق ہوتا ہے، وہ چونکہ بالعموم مبہم و نا صاف ہوتا ہے، اس لئے قدرۃ ان کو ایک ظلی یا غیر مادی ہستی خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن ابتدائی درجہ کے انسانوں کا خیال اس بارے میں مذہب ہوتا ہے۔ وہ بار بار ارواح اور عام زندہ اجسام میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک روحوں کبھی معمولی اجسام کی طرح دکھائی دیتی، لڑتی جھگڑتی بلکہ زندوں کے ساتھ شادی تک کرتی ہیں۔ چینیوں میں جو قصے کہانیاں مشہور ہیں، ان میں اس قسم کی شادیوں کا بہت ذکر آتا ہے۔ لیکن یہ استثنائی مثالیں ہیں۔ ورنہ زیادہ تر تو روحوں کے ساتھ جادو گردوں اور بید کوں کے تعلقات ہوا کرتے ہیں، جو روحوں کو پکڑنے ان کو

قید رکھنے اور مردہ جسم میں ان کو واپس لانے وغیرہ کو اپنے پیشہ کا ایک باقاعدہ اور مستقل جز بنا لیتے ہیں تو

اگر ایک فرد کے دو تشخصات ہو سکتے ہیں، تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ دو سے زائد بھی کیوں نہ ہوں۔ چنانچہ ہم پاتے ہیں، کہ ابتدائی درجہ کے اذہان ہر ایک کئی تشخصات مانتے ہیں۔ سایہ اور عکس کی توجیہ کے علمی قوانین وحشی ذہن کی سمجھ سے باہر ہوتے ہیں۔ وہ ان کی توجیہ بھی اپنے عام خیالات کے مطابق کرتا ہے، یعنی وہ کسی شخص کے سایہ اور عکس کو بھی اسی طرح اس کے تشخصات قرار دیتا ہے جس طرح کہ روح کو بعض اوقات ان کو اور روح کو ایک ہی شے بھی خیال کیا جاتا ہے، لیکن زیادہ تر یہ الگ تشخصات ہی سمجھے جاتے ہیں۔ پولینیشیا کے ایک قصہ میں ایک لڑکی کے متعلق بیان کیا گیا ہے، کہ اُس نے ایک نوجوان کے سایہ کو چرا کر بوتل میں بند کر دیا، اور پھر اس کو بوتل سے نکال کر ایک تالاب میں ڈالا جس طرح نوجوان اپنے وطن میں چلتا پھرتا تھا، اسی طرح یہ سایہ اس تالاب کے پانی میں حرکت کرتا تھا۔

بعض صورتوں میں مختلف تشخصات کے کام بھی مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ گولڈ کو سٹ کی نئی زبان بولنے والی قوم ہر فرد کے لئے اُس کے جسم کے علاوہ دو تشخصات اور مانتی ہے، ایک تو اسوہمان یا روح اور دوسرا کرا۔ کرا کا تعلق خصوصیت کے ساتھ خواب اور پیدائش و توارث کے واقعات سے ہوتا ہے۔ خواب و خیال کی حالت میں جسم سے باہر چلا جاتا ہے، موت کے بعد یہ کسی دوسرے جسم سے تعلق پیدا کر لیتا ہے، اسی لئے ہر آدمی کا کرا بہت سے اجسام کی سیر کر چکا ہوتا ہے۔ باقی اسوہمان یا روح اس وقت تک جسم سے باہر نہیں جاسکتی، جب تک اس کی حیات کا خاتمہ نہ ہو جائے۔ جب جسم کی حیات ختم ہو جاتی ہے، تو اسوہمان عالم موتی میں چلا جاتا ہے جو اپنے اجتماعی حالات وغیرہ کے لحاظ سے اس عالم کا ایک مشق ہوتا ہے، جس میں یہ پہلے سفا۔ اگر کوئی شخص قبل از وقت مر جاتا ہے، تو اسوہمان ابھی اس کے پہلے ہی عالم میں رہتا ہے۔ زندگی میں آدمی کا جسم، اسوہمان اور کرا تینوں چیزیں ایک ہی فرد کے مختلف تشخصات خیال کئے جاتے ہیں، چنانچہ

ان میں ایک کو جو کچھ پیش آتا ہے، اس کا اثر بقیہ دونوں پر بھی پڑتا ہے۔ خواب کے واقعات کرا کے کارنامے سمجھے جاتے ہیں۔ اگر رات کو کوئی شخص سردی کھا جاتا ہے جس کی وجہ سے صبح اٹھنے کے بعد ہاتھ پاؤں جکڑے سے معلوم ہوتے ہیں اور غفلات میں درد ہوتا ہے، تو وہ سمجھتا ہے کہ یا تو اس کا کوادات کو کسی سخت محنت کے کام میں مصروف رہا ہے، یا کسی دوسرے کو اس سے اور اس سے لڑائی ہوئی ہے۔ بدن کے درد کو وہ اسی محنت یا لڑائی کا نتیجہ یقین کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کوا کو جو کچھ پیش آیا اس کا اثر پورے شخص، یعنی روح اور جسم پر بھی پڑا۔

داخلی ذات کے متعلق یہ خیال بہت ہی آہستہ آہستہ (تدنی ترقی) کے ساتھ زائل ہوا ہے، کہ اس کی حیثیت خارجی جسم کے ایک مٹی کی سی ہے۔ حتیٰ کہ آج بھی نہیں کہا جاسکتا ہے کہ یہ خیال خود ہمارے اندر سے بالکل ہی نکل گیا ہے۔ کیونکہ بھوتوں کا اعتقاد اب بھی لوگوں میں موجود ہے، جو ان کے نزدیک زندوں کی صورت بلکہ ان کے لباس تک میں ظاہر ہوتے ہیں۔ بلاشبہ ان بھوتوں کو زیادہ تر ایک نہایت ہی رقیق و لطیف مادہ کا بنا ہوا خیال کیا جاتا ہے، اور عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے، کہ گویہ دکھالی دیتے ہیں، تاہم ان کو چھوا نہیں جاسکتا۔ لیکن بعض مرتبہ ان کو اس طرح بیان کیا جاتا ہے، جس سے ان کا چھونے کے قابل ہونا بھی ثابت ہوتا ہے مثلاً ایک ماہوار رسالہ میں ایک ایسے بھوت کا ذکر تھا جس نے بندوق کی نالوں کو اس طرح توڑ موڑ ڈالا جیسے کہ کوئی کاغذ کو توڑ موڑ دیتا ہے۔

علمی ترقی کے ساتھ ساتھ جس قدر کائنات مادی کی وحدت و تسلسل کا خیال واضح ہوتا گیا، اسی قدر مادی روح کے خیال میں ترمیم ہوتی گئی۔ شروع میں ایک میلان یہ تھا، کہ روح کو عام طبعی کائنات ہی کا ایک جز قرار دیا جائے لیکن اس کو خارجی جسم کے مماثل قرار دینے پر کوئی اصرار نہ تھا بلکہ خیال یہ تھا، کہ زندگی اور شعور دراصل ایک خاص قسم کے مادہ کے خواص ہیں، جو ساری کائنات طبعی میں پھیلا ہوا ہے اس خیال کی بنیاد ہی حیات اجسام کی حرارت اور

سائنس کے واقعات تھے۔ وہ عام روحانی جوہر، جو انفرادی ارواح کا ماخذ و سرچشمہ مانا جاتا تھا، اُس کی نوعیت کو یا ایک ایسی ہوا کی تھی، جس کو حرارت نے صاف و لطیف کر دیا ہے اس قسم کے نظریات کی مثالیں سقراط سے پہلے کے بعض فلاسفہ میں ملتی ہیں۔ مثلاً اینکریمنس اصلیت کے لحاظ سے روح کو ہوا اور ہوا کو روح کا ہم جنس خیال کرتا ہے۔ ہوا کو عام کائنات سے وہی تعلق ہے، جو ہماری روحوں کو ہمارے ساتھ ہے۔ اسی طرح ہر قلیطوس سائنس کو ہماری داخلی روح اور عالم خارجی کی ہوا کے مابین (جس سے یہ اصلاً ماخوذ ہے) ایک رابطہ قرار دیتا ہے۔

بعد کے زمانہ میں، جبکہ روح کے غیر مادی ہونے کو قبول عام حاصل ہو چکا تھا اُس وقت بھی اکثر اس غیر مادی کے ساتھ ایک مادی روح کا وجود بھی مانا جاتا تھا۔ اور حیوانات میں جو غیر مادی کے بجائے صرف مادی ہی روح مانی جاتی تھی اسی فعال کچھ تو مادی روح کی جانب منسوب کئے جاتے تھے اور کچھ غیر مادی کی جانب اخلاقی اور مذہبی افعال کا مبداء اکثر غیر مادی روح کو خیال کیا جاتا تھا، باقی حس و اشتہا وغیرہ کے حیوانی افعال کا سرچشمہ مادی روح سمجھی جاتی تھی۔ نسبتہ حال کے زمانہ میں بھی ہم کو اس کی مثالیں ملتی ہیں، کہ بعض ادنیٰ افعال شعور کو غیر مادی ہی روح کی جانب منسوب کیا گیا ہے۔ چنانچہ ہیکن نے کہا ہے، کہ ”حسی، یعنی حیوانی روح کے متعلق واضح طور پر سمجھ لینا چاہئے، کہ یہ ایک مادی جوہر ہے، جس کو حرارت نے لطیف و غیر مرئی بنا دیا ہے۔ سائنس آگ اور ہوا کی خصوصیات کا مجموعہ ہے، نرمی تو اس میں ہوا کی ہے، جس کی وجہ سے یہ ارتسامات کو قبول کر سکتی ہے، اور قوت آگ کی ہے جو اس کے فعل کا باعث ہوتی ہے۔۔۔ حیوانات میں یہی اصلی روح ہے، جو جسم حیوانی کو بطور اپنے آلہ کار کے استعمال کرتی ہے“ بخلاف اسکے انسان میں یہ خود روح عاقلہ کا ایک آلہ ہوتی ہے۔ کم از کم حس اور کیفیات لذت عالم کو وہ اسی حسی روح کی جانب منسوب کرتا ہے تو مادی روح کے اس نظریہ کی آخری اہم صورت جو ہم کو علمی خیالات میں ملتی ہے، وہ ”ارواح حیوانی“ کا نظریہ ہے جس کا مثلاً ڈیکارٹ قائل ہے۔ یہ

اور روح حیوانی ایک لطیف قسم کے مادہ سے بنی ہوتی ہیں، جو جسم اور غیر مادی روح کے
 مابین ایک رابطہ یا درمیانی کڑی کا کام دیتی ہیں۔ لیکن خود ان میں کسی قسم کے شعور کی
 قابلیت قطعاً نہیں ہوتی۔ یہ محض اس مشین کا جز ہیں، جس کے واسطے سے غیر مادی روح
 جسم پر اور جسم غیر مادی روح پر عمل کرتا ہے۔ اسی لئے ڈیکارٹ کے نزدیک مادی روح
 دراصل روح ہی نہیں۔ بلکہ یہ مادہ کی محض ایک حالت ہے، جو دیگر مادی حالتوں
 کی طرح شعور سے قطعاً و یکسر محروم ہے۔ عضویات جدیدہ کی ترقی نے مادی روح کی
 اتنی حیثیت بھی نہیں قائم رہنے دی، اور اس کو سراپا خرافات یا ایک وہمی اختراع
 قرار دیا۔

باب (۸)

یقین اور تخیل

۱۔ یقین اور تخیل میں عام فرق۔

ذات شاعر کو، بہ حیثیت شعور اپنے معروضات کے ساتھ جو تعلقات ہو سکتے ہیں ان کی دو قسمیں ہم نے قرار دی تھیں، ایک محض فرض کی اور دوسری یقین یا حکم و تصدیق کی، نفس فہم و وقوف دونوں صورتوں میں پایا جاتا ہے۔ مثلاً جب میں دیاسلامی کی ڈبیا دیکھتا ہوں، تو اس میں دیاسلامیوں کی موجودگی کا خیال کر سکتا ہوں۔ یہ محض فہم و وقوف کا درجہ ہے۔ اس کے علاوہ میرا ذہن یہ حکم بھی لگا سکتا ہے، کہ اسی ڈبیا میں واقعاً دیاسلامیاں ہیں یا نہیں ہیں یقین کی صورت ہے۔ لیکن اس واقعی و قطعی موجودگی یا ناموجودگی کا حکم لگائے بغیر دونوں احتمالات کے صرف ممکن ہونے کا بھی میں خیال کر سکتا ہوں، حتیٰ کہ یہ ہو سکتا ہے، کہ واقعیت کا ذہن میں سرے سے کوئی سوال ہی نہ پیدا کیا جائے اس صورت میں میرے ذہن کو اپنے معروض، یعنی دیاسلامیوں کی موجودگی و ناموجودگی سے جو تعلق ہوتا ہے، اس کا نام یقین کے برخلاف فرض ہے۔ اسی فرض کی بنیاد پر ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں، کہ اگر اس ڈبیا میں دیاسلامیاں نہیں ہیں، تو ان کو کسی نے خرچ کر ڈالا ہو گا۔ اس پورے قضیہ کا بہ حیثیت مجموعی تو ہم کو یقین ہے، کہ اگر دیاسلامیاں نہیں ہیں تو کسی نے خرچ کر ڈالی ہوگی، لیکن الگ مجھے کو نہ اس امر کا یقین ہے، کہ ڈبیا میں واقعاً دیاسلامیاں نہیں ہیں، اور نہ اس امر کا، کہ ان کو کسی نے خرچ کر ڈالا ہے

یہ دونوں قضا یا جہاد کا نہ طور پر محض فرضی ہیں، جو شے یقینی ہے وہ ان کا ایک خاص باہمی تعلق ہے۔ غرض اس صورت میں مفروضات کی حیثیت محض ماتحتی ہے، باقی پورا قضیہ یہ حیثیت مجموعی یقینی ہے۔ اور اس باب کا جو موضوع ہے، اُس کے لحاظ سے یہ شرعی قضا یا یقین ہی کے دائرہ میں داخل ہیں۔ ہم کو جس شے میں یہاں فرق کرنا ہے وہ یقین کے اس وسیع مفہوم اور محض تخیل میں، خالص یا محض تخیل میں یقین یا حکم کی حیثیت ماتحتانہ ہوتی ہے، بشرطیکہ یہ سرے سے موجود بھی ہو۔ تخیل دراصل ایک ایسے مجموعہ مفروضات کا نام ہوتا ہے، جو یہ حیثیت مجموعی محض فرضی ہوتا ہے، اور جس کی واقعیت کا ادعا نہیں ہوتا۔ قصہ گوئی، ناول خوانی یا خیالی پلاؤ اس کی نہایت عمدہ واضح مثالیں ہیں۔

۲۔ یقین اور تخیل کے | ایک شخص آرام کرسی پر بیٹھا بیٹھا نہایت آسانی سے یہ تخیل کر سکتا ہے، کہ میں شیر کو گھونسنے سے مار رہا ہوں لیکن فرض کر دو، کہ واقعی شیر اُس کے سامنے آگیا، تو پھر اس تخیل کا موقع نہیں رہتا، اور خود اپنی جان بچانے کی فکر پڑ جاتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں شیر کے حملہ کا اندیشہ اس قدر ذہن پر مسلط ہوتا ہے، کہ گھونسہ مارنے کا سارا خیالی پلاؤ کا فوراً ہو جاتا ہے شیر سے واقعی مقابلہ کے بغیر بھی ایسا ہی ہو سکتا ہے۔ مثلاً اگر وہ آرام کرسی پر بیٹھا ہوا کل شکار پر جانے کی فکر کر رہا ہے، تو بھی اس قسم کے خیالات ذہن میں نہ پیدا ہو گئے، جیسے کہ شیر کو گھونسنے سے مارنا، اور جس قدر وہ پیش نظر عملی مقصد کے پورا کرنے میں زیادہ سرگرم ہو گا، اسی قدر ذہن میں ان تخیلات کی گنجائش کم ہو گی۔

اس مثال سے معلوم ہو جاتا ہے، کہ یقین اور تخیل کے حالات و شرائط میں اصولی فرق کیا ہے۔ یقین کی صورت میں ذہنی فعلیت نفس الامری واقعیت کے تابع ہوتی ہے۔ جس شے کے متعلق ہم خیال کر رہے ہوتے ہیں اس کی نوعیت بعض تصوری مرکبات کو جائز رکھتی ہے، اور بعض کو نہیں۔ لیکن نفس الامری واقعیت کا ذہنی فعلیت پر یہ تسلط و قابو مطلق نہیں، بلکہ مفید و مشروط ہوتا ہے۔ یعنی اس کا اختصار اس غرض و غایت پر ہوتا ہے، جو ذہنی فعلیت کا مرجع ہے۔ جب تک ذہنی سرگرمی

کے ساتھ کسی عملی غایت کے حصول پر متوجہ رہتا ہے، اس وقت تک تصورات کے صرف خاص خاص، مرکبات کا امکان ہوتا ہے، لیکن اگر عمل نتائج یا نئے علم کے حصول پر ذہن نا اڑا ہو، تو صریح تناقض کے علاوہ باقی تقریباً ہر قسم کی تصوری ترکیب ممکن ہوتی ہے۔ وہ کسی شے کو بوقت واحد سیاہ و سفید مربع و مثلث کو نہیں خیال کر سکتا، اور نہ یہ فرض کر سکتا ہے، کہ دو مستقیم خطوط کسی سطح کو گھیر سکتے ہیں، لیکن اس قسم کے تناقضات سے قطع نظر کر کے، باقی اور ہر قسم کے تصوری علاقوں اس کا ذہن پیدا کر سکتا ہے۔ مثلاً وہ ایسی مخلوق کا تصور کر سکتا ہے، جس کا کچھ حصہ گھوڑے کا ہو، اور کچھ آدمی کا، یا اسی طرح وہ ایک ایسے دیو کی اپنے ذہن میں تصویر کھینچ سکتا ہے، جس کے نئو سر ہوں۔ وقس علی ہذا

صریح تناقضات کے علاوہ بھی تخیل پر ہمیشہ کچھ نہ کچھ قید و بند عائد رہتی ہے لیکن اس کی نوعیت ہر صورت میں حاضر الوقت ذہنی فعالیت کے تابع ہوتی ہے۔ اگر ہمارے تصورات کچھ بھی مقید و پابند ہیں، تو اس پابندی کی حد تک ذہن کار و یقین کا ہو گا۔ چنانچہ اگر ہم عام انسانوں کا خیال کر رہے ہیں، تو ان کے متعلق ہمارا ذہن ایسی باتیں گڑھ لے سکتا ہے، جو واقعاً نہ ہم نے ان میں دیکھی ہوں اور نہ سنی ہوں۔ یہاں تک تو ہمارے تصورات نسبتاً آزاد تھے، یعنی کسی خاص تاریخ و مقام و غیرہ کی پابندی ان پر نہیں ہوتی لیکن ساتھ ہی اس معنی کر کے یہ مقید بھی ہوتے ہیں، کہ ہم کوئی ایسی شے نہیں بیان کر سکتے، جو عام فطرت انسانی کے خلاف ہو۔ مثلاً اس صورت میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان کے منہ سے آگ نکلتی تھی یا ان کے سر شانوں کے نیچے واقع تھے۔ کیونکہ گو ہمارا بیان کسی تاریخی یقین کو متضمن نہیں ہے، تاہم عام فطرت انسانی کا یقین و اعتبار اس میں سے شروع سے آخر تک داخل و مفروض ہے۔ بخلاف اس کے فرض کرو کہ ہمارے تخیل کو واقعی انسانوں کے بجائے خود اپنی آفریدہ کسی مخلوق سے بحث ہے، تو اس صورت میں اس کا دائرہ بہت زیادہ وسیع ہو گا۔ لیکن پھر بھی یہ اپنے اصلی مفروضات کا کچھ نہ کچھ ضرور پابند ہو گا۔ اور بعد کے تصورات اپنے ماقبل کے تصورات سے مقید ہونگے، مثلاً اگر ایک شخص نے اپنے تخیل کو باغ میں رہنے والی پرپوں

سے شروع کیا ہے، تو وہ ان کے متعلق ایسی باتوں کا خیال نہیں کر سکتا۔ جبکہ مصلحت قلموں میں رہنے والے دیو ہوں۔ لہذا ان صورتوں میں بھی ایک خاص حد تک پابندی اور لازماً یقین کا کچھ نہ کچھ عنصر موجود ہوتا ہے۔

عملی یا نظری مقاصد کی طلب میں یہ پابندی اپنی انتہائی حدود کو پہنچ جاتی ہے۔ اسی لئے یقین کامل کا وجود بھی صرف انہی صورتوں میں ہوتا ہے۔ یقین کامل سے مراد وہ یقین ہے جس میں تخیل کی آمیزش نہ ہو، بلکہ جو اس کے مقابل و مخالف ہو۔ محوِ ڈی دیر کے لئے ہم اپنی توجہ عملی فعلیت پر محدود رکھ سکتے ہیں۔ اس صورت میں تصوری تشکیل کی اصلی محرک عملی ضروریات ہوتی ہیں، اور تصوری مرکبات پہلے مفید و موثر ہی ہونے کی حیثیت سے بنائے جاتے ہیں۔ لہذا صرف انہی کی تلاش ہوتی ہے، جو فعل کو موثر بنا سکتے ہیں۔ کسی دریا پر پہنچنے سے پہلے آدمی اپنے تصور میں اس پر پل بنالے سکتا ہے، لیکن جو بات اس کے لئے اہم ہے، وہ یہ کہ دریا پر پہنچ کر اس تصوری پل کے ذریعہ سے وہ پار نہیں اتر سکتا۔ اسی لئے تصوری تشکیل کا سلسلہ محدود ہوتا ہے۔ اور صرف وہی تصوری مرکبات مفید ہوتے ہیں جو اپنے مطابق ادراکی تجربہ میں تبدیل ہو سکتے ہوں، باقی جو اس لحاظ سے کار آمد نہیں ہوتے وہ تاہم امکانِ ذہن سے دور ہی رکھے جاتے ہیں۔ جو تصوری تشکیلات ادراکی تجربہ میں تبدیل نہیں ہو سکتیں۔ وہ عدم یقین کا باعث ہوتی ہیں۔ یعنی جو کچھ واقعاً پیش آتا ہے، وہ تو حقیقت نفس الامری ٹھہرتا ہے، باقی جو کچھ ہم نے سوچا تھا اور پورا نہیں وہ خلاف حقیقت یا غلط سمجھا جاتا ہے۔ غلط و صحیح، قابل یقین و ناقابل یقین کا تضاد اسی طرح ترقی کرتا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ یقین اور عدم یقین کا وجود تخیل سے پہلے ہوتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے، کہ وحشی انسان بھی ہمیشہ محض عملی مقاصد ہی کی طلب میں سرگرم نہیں رہتا۔ بلکہ کام کے ساتھ وہ بھی کچھ نہ کچھ کھیل کا وقت نکالتا ہے، اور کھیل کی دوسری صورتوں کے ساتھ تخیل سے بھی تفریح حاصل کرتا ہے۔ جب وہ آرام و سکون کے ساتھ بے کار بیٹھا ہوتا ہے، تو اس کو ایسی باتوں کے تخیل میں لطف آتا ہے، جو نہ پہلے حاصل تھیں، نہ اب حاصل ہیں اور نہ آئندہ امید ہے۔ مگر جن کو

اس کا دل چاہتا ہے، یا کم از کم جن سے اُن کو کسی طرح کی دلچسپی ہے۔ نیز وہ اپنے ان خیالات کو کبھی اپنے ساتھیوں سے بھی بیان کرتا ہے، اور اسی طرح یہ نسل بعد نسل منتقل ہوتے رہتے ہیں شیکسپیر کا کلام اور تھیکرس کے ناول اسی قسم کی اعلیٰ ذہنی فعلیت کی بہترین یادگاریں ہیں۔

۳۔ یقین کے عام مسئلہ یقین پر بحث کے اصلی نقطہ ہائے نظر دو ہیں یعنی ایک طرف اسباب و شرائط تو یہ فعلیت کی شرط ہے، اور دوسری طرف خود فعلیت سے مشروط ہوتا ہے۔

بقول یون کے دو یقین کو فعلیت یا عمل سے جو تعلق ہے، وہ اس طرح ظاہر کیا جاسکتا ہے، کہ جس چیز پر ہم یقین کرتے ہیں، اس پر عمل کر سکتے ہیں، لہذا ہر ایسا معلوم ہوتا ہوگا، کہ یہ یقین کی علت و شرط کا نہیں، بلکہ اُس کے معلول و نتیجہ کا بیان ہے۔ لیکن ذرا غور کرنے کے بعد یہ خیال صحیح نہیں ثابت ہوتا۔ کیونکہ یقین کا فعلیت کی شرط ہونا خود بھی اس بات کو مقتضی ہے، کہ فعلیت بھی یقین کی ایک شرط ہے۔ کسی مقصد کی کوشش کرنا اُن وسائل کی کوشش کرنا ہے، جو اس کے حصول کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔ اسی لئے جب ہم کسی مقصد کے لئے کوشاں ہوتے ہیں، تو وہ یقین پیدا کرتے ہیں، جو اس مقصد کے مطابق عمل کو نفسیاتی طور پر ممکن بناتا ہے۔ لہذا معلوم ہوا، کہ کسی شے کے متعلق ہمارے یقین و عدم یقین میں ایک اہم و اصلی حقیقہ عملی یا نظری ضروریات کا ہوتا ہے۔ جس طرح عملی مقاصد پر یہ صادق آتا ہے، اسی طرح نظری پر بھی صادق آتا ہے۔ ایک حکیم جو علم و حکمت کی ترقی کا حریص ہے، وہ کام چلانے والے مفروضات کو اس واسطے جلد قبول کر لیتا ہے، کہ یہ اُس کے مقصد کے لئے مفید ہوتے ہیں۔ اور اگر ان مفروضات پر کوئی اعتراض کرے، تو وہ کہہ سکتا ہے، کہ تم کو کسی گھر کے گرانے کا اس وقت تک حق نہیں، جب تک اس سے بہتر تعمیر نہ کر دو۔ خواہ ہمارا مقصود کوئی عملی نتیجہ ہو، یا عملی ترقی دونوں صورتوں میں، نہیں اس کی طرف ممکن حد تک بڑھنا چاہتا ہے، اور اس تک پہنچنے کے لئے مفید مطلب باتوں کو یقین و باور کرتا جاتا ہے، باقی جو باتیں اس کی راہ اور فعلیت میں مزاحم ہوتی ہیں، ان کو نظر انداز کرتا جاتا ہے۔

علمی ترقی سے جو ذہنی فعلیت تعلق رکھتی ہے، اس کی باری عملی مقاصد سے تعلق رکھنے والی فعلیت کے بعد آتی ہے۔ جو تصویر می تشکیل براہ راست عمل کی خادم ہوتی ہے، وہ عالم خارجی اور ذہن یا ذات کے متعلق ایک مربوط نظام تصورات پیدا کر دیتی ہے۔ نظری فعلیت کا کام، (براہ راست عملی نتائج کو پیش نظر رکھے بغیر) اسی نظام تصورات کی مزید ترقی ہوتی ہے۔ اس فعلیت میں آزادی تخیل کو مطلق دخل نہیں ہوتا، بلکہ یہ تمام تر یقین آفرینی پر مشتمل ہوتی ہے، کیونکہ یہ نام ہی یقینیات کے ایک ایسے نظام کی ترقی کا جو پہلے قائم ہو چکا ہے۔ لہذا اس نظام کی ساری شرائط و تحدیدات بہر حیشیت مجموعی فعلیت مذکورہ کی تمام ترقیوں پر حاوی ہوتی ہیں۔ اور خالص تخیلات کا مطلقاً گزر نہیں ہونے پاتا۔

اس کے بعد اب سوال کے دوسرے پہلو کو لو یعنی یقین ذہنی فعلیت سے صرف محدود و مشروط ہی نہیں ہوتا، بلکہ خود اس فعلیت کی تحدید بھی کرتا ہے۔ خارج یا معروض کا لحاظ تو یقین کی عین ماہیت ہے۔ یقین کے پیدا کرنے میں ذہنی ضروریات کا خواہ کتنا ہی اثر کیوں نہ ہو، پھر بھی وہ تمام تر ان ہی پر مبنی نہیں ہو سکتا۔ کسی شے کا یقین کرتے وقت ہم اپنے انفرادی شعور سے قطع نظر کر کے، خود اس شے کی مستقل بالذات حقیقت و نوعیت کو پیش نظر رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور جہاں ہم یہ آزادی محسوس کرتے ہیں کہ اپنی مرضی کے مطابق جس شے کے متعلق جو کچھ چاہیں خیال کر لیں۔ الف کو چاہے ب خیال کریں چاہے غیر ب، تو وہاں یقین کا وجود ہوتا ہے، نہ عدم یقین کا۔ ذہن کی اس آزادی کو اگر ہم یقین سے بدلنے یعنی محدود کرنے کی کوشش کر رہے ہوں، تو یہ شک کی حالت ہوگی، اور اگر یہ کوشش منقود ہو، تو محض تخیل ہوگا۔ کیونکہ یقین یا عدم یقین کے لئے ذہنی آزادی کی کچھ نہ کچھ تحدید لازمی ہے۔

غرض یقین کا انحصار فعلیت اور اس فعلیت کی تحدید دونوں چیزوں پر ہے، اور یہ کوئی تناقض نہیں، بلکہ بالآخر دونوں چیزیں مل جاتی ہیں۔ ذہنی میلانات پر یقین اسی لئے منحصر ہوتا ہے، کہ بغیر یقین کے ان کا پورا ہونا ناممکن ہے۔ مقاصد کا پورا ہونا وسائل ہی پر موقوف ہے۔ لیکن استعمال و مسائل کے لئے ضروری ہے، کہ ہم ان کے

مفید و موثر ہونے کا یقین رکھتے ہوں۔ لہذا جو طلب مقصد کا میلان ہے وہی ایسی باتوں کے یقین کا بھی میلان ہوتا ہے، جو حصول مقصد کو ممکن بناتی ہیں۔ لیکن یہ امر کہ کون سے وسائل مفید طلب ہونگے، اور کون سے نہیں، یہ ہماری مرضی کے تابع نہیں، بلکہ اس دنیا کی نوعیت و حالات پر موقوف ہے، جس میں ہم رہتے ہیں۔ اس لئے کسی شے کے متعلق یقین قائم کرنے میں، خود اپنے ذاتی میلانات کے علاوہ مستقل بالذات بیرونی حالات سے مطابقت کی بھی کچھ نہ کچھ کوشش کرنا پڑتی ہے، جو ہماری ذہنی فعالیت میں کم و بیش تحدید کا باعث ہوتی ہے۔ باقی اگر کسی شے کا چاہنا اور اس کا ہو جانا ایک ہی بات ہوتی، تو البتہ ہماری آزادی غیر محدود ہوتی، اور یقین جیسی کسی چیز کا سرے سے وجود ہی نہ ہوتا۔ کسی مقصد کے وسائل سوچنے میں، ہم کو یہ آزادی نہیں حاصل کہ جس قسم کی تجاویز و تصورات چاہیں قائم کر لیں۔ وسائل کی کامیاب فکر کے لئے ضروری ہے، کہ اپنی ذاتی مرضی و خواہش کے علاوہ دیگر حالات کی مزاحمت کو بھی پیش نظر رکھا جائے، ورنہ مقاصد کا حصول اس سے زیادہ ممکن نہ ہوگا، جتنا زمین پر پاؤں رکھے بغیر چلنا ممکن ہے۔

ہم یقین کے ذہنی خارجی یقین کے پیدا کرنے میں دو عوامل شریک ہوتے ہیں، ایک ذہنی عوامل کی اضافی اہمیت یا ذاتی دوسرا خارجی و معروضی۔ ان دونوں میں سے صرف کوئی ایک بجائے خود کافی نہیں، بلکہ دونوں کی شرکت ضروری ہے۔

البتہ ان کی اضافی اہمیت میں بہت کچھ اختلاف ہو سکتا ہے۔ شدید عملی ضرورت میں اگر یقین کا خارجی مواد نا کافی بھی ہو، تو بھی آدمی کسی نہ کسی فیصلہ پر پہنچ ہی جاتا ہے۔ مثلاً جو شخص سمندر میں ڈوب رہا ہو، اس کو اگر کوئی چٹان مل جائے، تو گو اس پر پاؤں جانے کی مطلق جگہ نہ ہو، تاہم وہ چڑھنے کی کوشش فوراً شروع کر دیگا۔ مثل مشہور ہے، کہ ڈوبتے کو تنکے کا سہارا بہت ہوتا ہے یعنی یہ اپنی جان بچانے کے لئے ایسی چیزوں پر اعتماد کر لیتا ہے، جن پر بصورت دیگر ہرگز نہ کرتا۔ غرض جب کوئی عملی ضرورت یقین کی داعی ہوتی ہے، اور اگر یقین نہ کیا جائے، تو فعالیت معطل ہو جاتی ہے، تو ایسی حالت میں خارجی عوامل کیسے ہی کمزور کیوں نہ ہوں، پھر بھی آدمی کو قبول ہی کرنا پڑتے ہیں بخلاف اس کے اگر کسی ضرورت کو پورا کرنا نہ ہو، تو یقین کی جانب مطلق میلان نہ ہوگا اور ذہن ایسے سوالات میں مصروف رہیگا، جن کو خود اس کی فعالیت مقتضی ہے۔

انسان کا ذہن جس قدر کم ترقی یافتہ اور ابتدائی حالت میں ہوتا ہے، اسی قدر ذہنی عوامل کا اثر زیادہ نمایاں و غالب ہوتا ہے۔ چنانچہ وحشی قوموں کے اعتقادات قریباً تمام تر اسی تنگ دائرہ سے تعلق رکھتے ہیں جس کے اندر ان کی عملی ضروریات محدود ہوتی ہیں۔ ان ضروریات کی بنا پر وحشی انسان جن باتوں کو باور کر لیتا ہے، ان کی خارجی بنیاد ہم کو بارہا تار عنکبوت سے زیادہ نہیں معلوم ہوتی۔ ایک وحشی کا ذہن ایسے سوالات میں اپنے کو نہیں الجھاتا، یا بہت ہی کم الجھاتا ہے، جو اس کی عملی ضروریات کے تنگ دائرہ سے باہر ہوں۔ چنانچہ جو شے بظاہر ان ضروریات سے بے تعلق معلوم ہوتی ہے، وحشی آدمی کا ذہن اس کو نظر انداز کر لے میں بہت سی ایسی باتوں کو نظر انداز کر جاتا ہے جو درحقیقت غیر متعلق نہیں ہوتیں۔ اسی لئے جب یہ کسی چیز کے بارے میں یقین قائم کرتا ہے، تو بعض نہایت اہم امور پر اس کی نظر صرف اس لئے نہیں پڑتی، کہ یہ خفیہ پوشیدہ ہوتے ہیں، اور بغیر کافی غور و فکر کے ان کا تعلق ظاہر نہیں ہوتا۔ لہذا جس قدر غرض و ضروریات کا دائرہ تنگ ہوتا ہے، اسی قدر ذہنی عوامل کا غلبہ ہوتا ہے، کیونکہ جو خارجی عوامل، اسی تنگ دائرہ سے صریحی یا بالکل کھلا ہوا تعلق نہیں رکھتے، ان سے ذہن لازماً اندھا ہوتا ہے۔

یقین کے لئے محرکات پیدا کرنے کے علاوہ ذہنی عوامل اسی یقین کی نوعیت کا بھی یقین کرتے ہیں۔ اگر کوئی مسلی حکم فعلیت کے تعطل کا باعث ہو رہا ہو، تو خودی فعلیت ہی ایجابی حکم کے لئے ایک قوت و تائید بن جاتی ہے، وگرنہ الگ بالعکس۔ کسی مقصد کے حصول کے لئے، جو تدبیر یا تصویری مرکب ہمارے پیش ذہن ہے، اگر اس کے سوا، یا اس سے بہتر کوئی اور تدبیر نظر نہ آتی ہو، تو نفس اس مقصد کا میلان طلب ہی پیش ذہن تدبیر کو قبول و باور کرنے کا سبب بن جاتا ہے۔ اگر اس تدبیر کا قبول نہ کرنا کسی ملی مقصد کو قربان کر دینے کے ہم معنی ہو، تو ہماری خواہش اپنا سارا زور اس کے قبول کرنے پر لگا دیتی ہے۔ اسی لئے جو لوگ بہت زیادہ باہمت اور مستقل مزاج ہوتے ہیں، وہ جس چیز کے یقین کی خواہش رکھتے ہیں، اکثر اس کو یقین کرنے پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ بقول آؤیڈ کے کہ

لیکن اس خیال میں ہم کو بہت زیادہ مبالغہ سے کام لینا چاہئے جس آدمی میں خوف

بر دلی یا بے اعتمادی زیادہ ہوتی ہے، اس پر یہ مقولہ صادق نہیں آتا، کیونکہ یہ چیزیں ناگوار
 احتمالات کے قبول پر زیادہ آمادہ کرتی ہیں جس شخص میں خطرات و مشکلات کا مقابلہ کرنے
 کے بجائے ان سے بھاگنے کا رجحان ہوتا ہے، وہ حالات کو اپنے ناموافق ہی باور
 کرنے میں زیادہ مستعد ہوتا ہے۔ اگر کوئی چھوٹا خطرہ بھی پیش آئے، تو بھی وہ اس سے
 پیچھے ہی کو ترجیح دیتا ہے۔ وحشی قومیں جن مذہبی اوہام میں مبتلا ہو جاتی ہیں، ان میں بہت
 کچھ حصہ خوف ہی کا ہوتا ہے۔

اس بات کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ یقین کے ذہنی و خارجی عوامل یا شرائط کا
 فرق منطقی نہیں، بلکہ محض ایک نفسیاتی فرق ہے۔ جو شے بھی ذہنی فعلیت پر اس طرح تصرف
 یا اس کی تحدید کرتی ہو، کہ فکر کو ایک راستہ کا پابند کر کے باقی راستوں کو مشکل یا ناممکن بنا دے
 تو وہ نفسیاتی نقطہ نظر سے خارجی مزاحمت یا دباؤ ہے۔ گو ترقی یافتہ عقل کے نزدیک فی نفسہ یہ شے اس قسم کی
 مزاحمت کا منشا نہ ہو۔ کیونکہ ترقی یافتہ عقل و علم پر مبنی منطقی تحلیل سے ثابت ہو سکتا ہے، کہ جو
 شے یہ مزاحمت پیدا کر رہی ہے، وہ محض ایک تصوری اختلاف ہے، جو واضح و متواتر ہونے
 کے باوجود بھی ایک غیر متعلق و اتفاقی امر سے زائد حقیقت نہیں رکھتا۔ لیکن جو شخص اس کو غیر متعلق
 و اتفاقی سمجھنے کے ناقابل ہے، وہ تو اختلاف کی قوت مزاحمت کا منشا بھی اصل شے ہی
 کو سمجھے گا۔

”اتفاقی“ یا ”غیر متعلق“ کے خود الفاظ اس بات پر دلالت کرتے ہیں، کہ اشیا
 کے خارجی علائق کی نسبت پہلے ہی سے ایک خاص منضبط خیال قائم ہو چکا ہے جو ان اختلافی
 علائق کے منافی ہے، جن کو اتفاقی یا غیر متعلق کہا جاتا ہے۔ لیکن جس ذہن نے ابھی اس
 منضبط خیال تک ترقی نہیں کی ہے، وہ حقیقی و اتفاقی کا یہ امتیاز کیسے کر سکتا ہے اسی لئے
 وحشی انسانوں میں اس کی تمیز نہیں ہوتی، اور ہر واضح و متواتر اختلاف بلا تفریق ان کے
 نزدیک حقیقی تعلق ہی کو ظاہر کرتا ہے۔ جہاں کہیں سچی، الف اور ب میں ایسا اختلاف پایا
 جاتا ہو، کہ ایک کے تصور سے دوسرے کا واضح و متواتر طور پر تصور پیدا ہوتا ہے، تو
 ایک وحشی انسان بھی یقین کرتا ہے کہ دونوں میں حقیقی و واقعی تعلق موجود ہے۔ اگر ہم کسی شخص
 پر شدید غصہ کی حالت میں اس کی تصویر کو پاؤں سے روندنے لگیں، تو اس وقت ہم کو یہی
 یقین ہوتا ہے، کہ گویا خود اس شخص کو ہم براہ راست نقصان پہنچا رہے ہیں۔ وحشیوں میں

بھی یقین حقیقی و مستقل طور پر موجود ہوتا ہے، کہ لوگوں کو اس طریقہ سے نقصان پہنچایا جاسکتا ہے۔ مثلاً وہ سمجھتے ہیں، کہ کسی شخص کے نشانات قدم کو مٹا دینے سے، اس کے سفر کو خراب کیا جاسکتا ہے، یا خود یہ لنگڑا ہو جاسکتا ہے۔ اسی طرح چینی یہ یقین رکھتے ہیں، کہ گزشتہ سلاطین کے سکوت کو اگر گھر میں لٹکا دیا جائے، تو ان کی روح ہماری حفاظت کرتی ہے۔ غرض اس قسم کے یقین کی بے شمار مثالیں ہم کو ملتی ہیں، جن میں پہلے سے قائم شدہ نظام یقینیات کے خلاف کوئی بات نہیں ہوتی، بلکہ دونوں میں بالکل مطابقت ہوتی ہے۔ اسی لئے ذہنی اغراض یا میلان واضح و متواتر تصوری استلافات کے ساتھ مل کر بے روک ٹوک پورا تصرف حاصل کرتے ہیں۔ ابتدائی درجہ کے انسانوں پر ذہنی عوامل کے زیادہ غالب رہنے کی ایک بڑی وجہ یہ ہے، کہ ان کے پہلے سے قائم شدہ یقینیات نسبتاً وسعت میں کم اور انقباض میں ناقص ہوتے ہیں یقین کا کوئی مجموعہ اسی نسبت سے زیادہ منضبط و منظم خیال کیا جاتا ہے جس نسبت سے کہ اس کے ترکیبی تصورات کے کسی جز کا انکار سارے نظام کو زیادہ درہم برہم کر دے۔ متمدن انسان کے یقینیات جس درجہ سرلوب و مرتب ہوتے ہیں، اسی درجہ وحشی انسانوں کے نہیں ہوتے۔ اسی لئے ان پر خارجی عوامل کا اثر کم ہوتا ہے۔ کیونکہ پہلے سے قائم شدہ اذعانات کا کسی نئی بات کے قبول یا عدم قبول پر جو اثر پڑتا ہے، اس کی نوعیت خارجی اثر یا عامل کی ہوتی ہے۔ یہ پرانے اذعانات خواہ کسی طرح بھی بنے ہوں اور چاہے یہ صحیح ہوں یا غلط، لیکن کسی نہ کسی حقیقی وجود کا ان سے انکار یا اثبات بہر حال ہوتا ہے۔ اب جس شے کو اس لئے رد کیا جاتا ہے کہ وہ ان پرانے اذعانات کے منافی ہے، یا اس لئے قبول کیا جاتا ہے، کہ ان کے مطابق ہے، تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ ہم یہ محسوس کرتے ہیں، کہ حقیقی واقعات عالم کے منافی یا مطابق ہے۔ اسی لئے یقینیات کا مجموعہ جتنا زیادہ وسیع و منضبط ہوتا جاتا ہے، اتنا ہی زیادہ خارجی عوامل کا اثر بڑھتا جاتا ہے۔

یہ عمل جب کافی ترقی کر جاتا ہے، تو بالآخر آدمی صحت کو پالیتا ہے، کیونکہ غلطی توافق و مطابقت کو برابر نہیں بناہ سکتی، اور اس کا منافات آگے چل کر ظاہر ہی ہو جاتا ہے۔ لیکن ترقی کے ابتدائی مدارج میں معاملہ زیادہ تر بالعکس ہوتا ہے۔ کیونکہ جہالت کی حالت میں عملی ضروریات یا مجبوریوں کی بدولت اذعانات کی جو بنیاد قائم ہو جاتی ہے، اس پر نئی

عمرات کا سلسلہ جاری رہتا ہے، اور اس طرح خطیوں کا ایک ایسا باقاعدہ نظام بن جاتا ہے جس کے اگر کسی جزیں بھی خلل پڑتا ہو، تو سارے نظام کی مجموعی قوت اس کی فراغت کرنے لگتی ہے تو

۵۔ اجتماعی عوامل کا اثر | اوپر معلوم ہو چکا ہے، کہ تفصیلی تشکیل دراصل ایک اجتماعی پیہ اور ہے۔ لہذا افراد کے اذعانات کی تعمیر بڑی حد تک ان اذعانات

سے ہوتی ہے، جو اس کی جماعت میں شائع و ذائع ہوتے ہیں۔ یہ خارجی عامل بہت زیادہ ہیست رکھتا ہے۔ البتہ اس کی منطقی صحت اس عمل پر موقوف ہوتی ہے جو ان شائع و ذائع اذعانات کو پہلے پہل وجود میں لاتا ہے۔ اگر ان کی ابتدائی بنیاد ٹھیک نہیں ہوتی، تو جماعت کی ہر تصدیق، ان کو صرف ان شبہات سے محفوظ رکھتی ہے، جو بصورت دیگر افراد کے ذاتی تجربہ کی بنا پر ان کے متعلق پیدا ہو سکتے تھے مثلاً اگر کسی جماعت میں جادو کا یقین و اعتقاد پہلے ہی سے موجود ہے، تو جو لوگ یہ سمجھتے ہیں، کہ ان کا ذاتی تجربہ بھی اس کی شہادت دیتا ہے، ان کے یقین کو جماعت کے اعتقاد سے، بہ نسبت اس شخص کے بہت زیادہ فائدہ پہنچے گا، جو ان کی مخالفت کی جرأت کر سکتا ہے۔ قوی سے قوی استدلال اور اعلیٰ سے اعلیٰ تحقیق بھی اس قسم کے بودے خیالات پر مشکل ہی سے غالب آسکتی ہے، کہ فلاں جادو گرنی لڑکوں کو بیمار ڈال دیتی تھی یا گاؤں کا دودھ خشک کر دیا کرتی تھی۔ کیونکہ جب اس قسم کے واقعات کی جماعت میں ایک سلسلہ تو جیہ موجود ہے تو پھر اپنی نئی تو جیہات پیش کرنا، ایک لاطائل و بیہودہ بات معلوم ہوتی ہے تو

جو شخص ساری جماعت سے الگ کوئی زالی بات نکالتا ہے، اسکو کج رو یا شری خیال کیا جاتا ہے اور فوراً دبایا جاتا ہے۔ نیز بیرونی اثرات کے بغیر خود کسی جماعت کے اندر اس قسم کا شخص شاذ ہی پیدا ہو سکتا ہے، کسی جماعت کے لوگ اپنے اعتقادات اکثر ایک دوسرے کے اعتقاد پر قائم رکھتے ہیں جیسے کہ جزائر سسلی کے باشندوں کی نسبت کہا جاتا ہے، کہ وہ ایک دوسرے کے کپڑے دھو کر اپنی روزی میں قلیل اضافہ کرتے ہیں تو

۶۔ ابتدائی درجہ کے یقین | اوپر معلوم ہو چکا ہے، کہ نئے اذعانات کا پیہ اہونا ہر قدم پر پرانے کی بعض خصوصیات اذعانات کی نوعیت پر موقوف ہوتا ہے۔ لہذا انسانی خیالات کی تاریخ میں دو باتوں کا لحاظ ضروری ہے۔ سبلی پہلو

سے تو ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ تصورات کے جن پیچیدہ نظامات سے ہم مانوس و واقف ہیں، ترقی کے ابتدائی مدارج میں ان کا وجود نہیں ہوتا۔ خصوصاً میکا کی تشکیل و ترکیب کی قوت اور عمل فطرت کی میکا کی فہم ابتداء نہایت ہی محدود و ادنیٰ درجہ کی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ مادی اشیا میں باہمی تعامل کے بعض عام اسباب و شرائط ایسے ہیں جن کو ہم تو برابر تسلیم کرتے ہیں، لیکن وحشی انسانوں یا مستمدن جماعت کے جاہلوں کے لئے وہ ناپید ہیں۔ ابتدائی درجہ کا ذہن یہ ممکن خیال کرتا ہے، کہ ہر شے ہر شے پر عمل کر سکتی ہے۔ اُس کے نزدیک کسی منفرد شے کی وحدت ہی اس کے اجزاء میں ربط و تعلق پیدا کرتی ہے، نہ یہ کہ اجزاء کا ربط و تعلق، اس کی وحدت کا باعث ہوتا ہے۔ لہذا کوئی وجہ نہیں کہ کسی انفرادی کل کے ترکیبی اجزاء انفصال کے بعد بھی ایک دوسرے پر کیوں نہ عمل کر سکیں۔ علاوہ بریں کو کسی شے کسی انفرادی کل کا جز ہے، اور کو کسی نہیں ہے، اس بارے میں بھی وحشی انسان کا خیال ہم سے مختلف ہوتا ہے۔ کیونکہ وحشیوں پر ان استلافات کا بہت قوی اثر پڑتا ہے، جن کو ہم اتفاقی اور غیر متعلق کہتے ہیں۔ جو چیز ان کے ذہن میں کسی شخص یا شے کے ساتھ عادتاً مربوط و منسلک ہو جاتی ہے، اُس کو یہ اس شخص یا شے کا ایسا جز خیال کرنے لگتے ہیں جو گویا ہر حال میں اس سے تعلق رکھتا ہے۔ ان کے نزدیک مردہ جسم کا اپنی روح کے ساتھ اور کسی بریدہ عضو کا اس شخص کے ساتھ جس کا یہ عضو ہے، برابر تعلق قائم رہتا ہے۔ اسی بنا پر وہ محسوس کرتے ہیں کہ جو کچھ مردہ جسم کے ساتھ کیا جاتا ہے، اُس کا اثر روح پر پڑتا ہے، اور جو کچھ کسی بریدہ عضو کے ساتھ کیا جاتا ہے، اُس کا اثر اُس شخص پر پڑتا ہے، جس کا یہ عضو ہے۔ اسی طرح کسی شخص کے کپڑے یا اوزار و اسلحہ وغیرہ کے خیال سے چونکہ ہمیشہ اس شخص کا خیال آ جاتا ہے، اس لئے ایک وحشی آدمی ان چیزوں کو اس کی ذات سے خارج نہیں سمجھتا، بلکہ گویا خود اسی کے اجزاء ہیں، جن میں اس کی وحدت کا عمل و تصرف برابر جاری رہتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص کا نیزہ اس کو مل جائے، تو سمجھتا ہے، کہ اس کی قسمت و بہادری وغیرہ بھی مل گئی۔ عالم کی مجموعی وحدت کو بھی وہ مبہم طور پر منفرد اشیا ہی کی سی وحدت خیال کرتا ہے یعنی وہ وحدت عالم کی توجیہ ایسے یکساں و کلی نظام قوانین سے نہیں کرتا، جو اس کے اجزاء میں ربط و انضباط کا باعث ہے، بلکہ یہ خیال کرتا ہے، کہ دنیا کے واقعات و اشیا میں اس لئے باہم ارتباط ہے، کہ یہ بعینہ ایک ہی عالم کے اجزاء ہیں۔ اس نقطہ نظر سے

در اصل کائنات کی ہر شے دوسری شے سے مربوط و متعلق ہو جاسکتی ہے۔ اشیاء کی مخصوص و نوعی قوتیں اور ان کے افعال و خواص خود انتہائی حقائق معلوم ہوتے ہیں، جن کی مزید توجیہ و تحلیل نہیں ہو سکتی۔ ہر تعامل و تعلق، جو کسی شدید عملی ضرورت کی بنا پر اچھی طرح ذہن میں جم جائے، اس وہ ایک واقعہ کی حیثیت سے قبول کر لیا جاسکتا ہے۔ مثلاً عملی ضروریات کے لئے مستقبل کے علم سے زیادہ اور کسی شے کی احتیاج نہیں محسوس ہو سکتی۔ اسی لئے فال، شگون اور پیشین گوئی کے طریقوں پر اعتقاد کسی نہ کسی حد تک ساری دنیا میں پایا جاتا ہے۔ اکثر ایک ایسی فوق البشر ہستی کی طرف رجوع کیا جاتا، جو غیب داں سمجھی جاتی ہے۔ مگر بالعموم ہر وہ شے جس میں کچھ مناسبت نظر آئے، شگون یا فال کا کام دے سکتی ہے۔ چنانچہ گولڈ کو سٹ کی نئی زبان بولنے والوں میں، پیشین گو طبقہ کے وہم میں بوقت ضرورت جو مناسب بات آجاتی ہے، اسی سے کام لیتا ہے۔ لڑائی کے زمانہ میں اگر یہ معلوم کرنا ہو، کہ کون فریق کا سیلاب ہو گا، تو اس کی ایک ترکیب یہ ہے، کہ رسی کو کسی درخت سے باندھ کر اس وقت تک کھینچتے رہتے ہیں، جب تک یہ ٹوٹ نہ جائے۔ کھینچنے کی حالت میں یکے بعد دیگرے دونوں فریق کا نام پکارا جاتا ہے، اور جس کے نام پر رسی ٹوٹ جاتی ہے، اسی کو غالب سمجھا جاتا ہے۔ ہم خود بعض اوقات پتوں سے فال زنی کا جو کام لیتے ہیں، اس کو بھی اسی طرح کے اعتقاد کی ایک مثال قرار دیا جاسکتا ہے۔

لہذا وحشیانہ اور مہذب خیالات میں جو فرق ہوتا ہے، اس میں سب سے پہلی اہم بات یہی ہے، کہ ہماری تصویری تشکیل پر پہلے کے علم اور خصوصاً میکا کی نقطہ نظر کی وجہ سے جو تصدیقات عاید ہوتی ہیں، وہ ابتدائی ذہن کے لئے ناموجود ہوتی ہیں۔ لیکن اس ناموجود یا سبلی جنس کے علاوہ ایک اور ایجابی جنس بھی قابل لحاظ ہے، جو وحشیانہ خیالات پر غالب رہتا ہے۔ تم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ انفرادی وحدت وحشی انسان کے لئے ایک مانوس شے ہے، جس سے وہ برابر کام لیتا رہتا ہے، لیکن ان انفرادی وحدت میں اس کے لئے سب سے زیادہ معلوم و مانوس اور دلچسپ انسانی افراد (یعنی خود وہ اور اس کی جماعت کے لوگ) ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے، کہ ابتدائی ذہن پر ہم یہ رجحان غالب پاتے ہیں، کہ وہ ہر چیز کی تعبیر و توجیہ شخصی حیات اور شخصی تعلقات کی روش سے کرتا ہے۔ جس چیز سے اس کو تفع یا نقصان پہنچتا ہے، اسی میں

وہ کم و بیش اپنی ہی طرح کا کچھ نہ کچھ شعور موجود مانتا ہے۔ اس کا سبب یہی ہے کہ وہ واقعات فطرت کی میکانیکی توجیہ سے قاصر و نا آشنا ہوتا ہے۔ جب آدمی کسی شے کی ساخت اور اس کے عمل کو پوری طرح سمجھ لیتا ہے، تو پھر وہ اس کو اپنا جیسا ایک مستقل بالذات، ذی شعور صاحب ارادہ فاعل نہیں خیال کر سکتا۔ مگر جب مبداء فعلیت کو کوئی ایسی اصلی و مستقل بالذات چیز قرار دے لیا جائے، جو انفرادی شے کی نفس باہمت میں داخل ہو، تو پھر اس فعلیت کو شخصی یا نیم شخصی سمجھنے سے کیا بات مانع ہو سکتی ہے شاعر کو اپنے شاعرانہ عالم میں بھنور ایک زندہ شے معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ اس عالم میں گو وہ یہ واقعہ بھول جاتا ہے، کہ پانی دراصل بعض عام قوانین کی بنا پر خاص حالات میں، اس قسم کی صورت اختیار کر لیا کرتا ہے، جس کو بھنور کہا جاتا ہے۔ وحشی انسان، اس واقعہ کو بھولتا نہیں، بلکہ سرے سے ناواقف ہی ہوتا ہے۔ اس لئے جو شے ہمارے شاعرانہ تخیل کی محض ایک عارضی کیفیت ہے، وہ وحشی ذہن کی مستقل و سنجیدہ حالت ہوتی ہے کیونکہ اس کی تائید و پشت پناہی پر عملی ضروریات ہوتی ہیں۔ وہ اس طرح کے شخصی عوامل کی موجودگی میں آدمی اپنے کو بالکل بے بس کبھی نہیں پاتا، اس لئے کہ ان پر اثر ڈالنے کی کوشش ہمیشہ اسی طرح ممکن ہے جس طرح کہ اپنے ہم جنموں پر۔ ان کو وہ منت سماجت، نذر و نیاز، عاجزی و خوشامد سے مناسکتا ہے، حتیٰ کہ تہدید و تخویف سے بھی کام لے سکتا ہے۔ البتہ یہ وسائل بار بار ناکام رہتے ہیں، لیکن یہ ناکامی ایسی ہے، جس سے انسانوں پر اثر ڈالنے میں بھی بکثرت دوچار ہونا پڑتا ہے۔ بلکہ اشیاء میں شخصی ارادہ و شعور کو قبول کر لینے کے بعد ناکامی کی توجیہ زیادہ آسانی سے ہو سکتی ہے، اور اگر کامیابی ہوئی، تو یہ ارادہ و شعور کی موجودگی کی تشفی بخش شہادت بن جاتی ہے پیہم ناکامی کی صورت میں یہ خیال کر لیا کہ ہم سے دانستہ کوئی ایسی خطا و غفلت ہوئی ہے، جو ان کی مستقل ناراضی کا باعث ہے۔ علاوہ بریں یہ تو ہمیشہ کہا جاسکتا ہے، کہ اگر ان کی رضا جوئی کا لحاظ ہم نہ کرتے، تو ہماری حالت اس سے بھی بدتر ہوتی، جیسی کہ ہے۔ غرض ارادہ و شعور میں اتنی گنجائش ہے، کہ ہر صورت کی کچھ نہ کچھ تاویل و توجیہ کر لی جاسکتی ہے۔

یہ ثابت ہو چکا ہے کہ شخصی وجود کا ابتدائی تصور ہمارے ترقی یافتہ تصور سے بہت سی باتوں میں مختلف ہوتا ہے۔ اور یہ فرق و اختلاف فطری اشیاء و عوامل کو شخص بنانے سے ظاہر ہوتا ہے۔

جس طرح کہ انسانی تشخص داخلی و خارجی دو ذاتوں یا نفوس پر مشتمل ہوتا ہے، اسی طرح تشخص اشیا بھی ایک داخلی ذات رکھتی ہیں، ایک خارجی۔ اور جس طرح انسان کی داخلی ذات اس کے جسم کا گویا ایک قسم کا مثنیٰ ہوتی ہے۔ اسی طرح تمام تشخص اشیا اپنا ایک ہمزاد یا بھوت رکھتی ہیں، مثلاً نیزے کے لٹ جانے کے بعد بھی اس کا ہمزاد باقی رہ سکتا، اور لوگوں کو مار سکتا ہے۔ جب مردوں کے لئے کھانے، کپڑے اور برتنوں وغیرہ کی نذر کی جاتی ہے تو گویا انسانی روح ان چیزوں کے ہمزاد سے متمتع ہوتی ہے۔ ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ اس قسم کے تشخصات وہی نہیں بلکہ اور زیادہ ہو سکتے ہیں، جو سب ایک دوسرے سے اس طرح تعلق رکھتے ہیں، کہ ان کی مجموعی وحدت ہر ایک میں موجود و عامل ہو سکتی ہے۔ فطرت کے قوی و اہم عوامل پر یہ بات زیادہ صادق آتی ہے۔ وحشیوں کے دیوتا زیادہ تر اسی طرح وجود میں آتے ہیں۔ گولڈ کو سٹ کی تشی زبان والے قبائل کا ایک دیوتا ہے۔ جس کو وہ بھینا کہتے ہیں، اور جو دراصل ایک دریا کا نام تھا۔ اس کی شکل انسان کی سی ہے جس کے ہاتھ میں تلوار اور درہ ہوتا ہے۔ اس کے پاس ایک تپائی اور مورتی ہوتی ہے، جو انسانی قربا کے خون سے دھوئی جاتی تھیں۔ انسان کے جسم کی چھوٹی چھوٹی بوٹیاں کر کے گاؤں کے چاروں طرف ڈال دی جاتی تھیں، تاکہ کوئی دشمن نہ داخل ہو سکے۔ ایک چٹان تھی، اس میں بھی اس دیوتا کا اثر و دخل مانا جاتا تھا۔ اسی طرح خود دریا، انسانی شکل کے بت، تپائی مورتی، گوشت کی بوٹیوں اور اس چٹان میں بھینا کا اثر الگ الگ مستقلاً موجود تھا، یعنی گویا ان میں سے ہر ایک میں وہ تشخص پذیر تھا کہ

باب (۹)

تصورات کی احساسی کیفیت

۱۔ تمہید
تصوری اعمال سے جو لذات و آلام تعلق رکھتے ہیں، ان کے دو ماخذ ہیں۔
یا تو وہ کسی واقعی حس و ادراک کی اُسی بقیہ احساسی کیفیت پر مبنی ہوتے ہیں جو تصور کا اعادہ میں قائم رہ گئی ہے، اور یا ان کا منشا و موجب اسی حیثیت سے بذات خود نفس تصور کا عمل ہوتا ہے، کہ یہ ایک مبنی بر غایت فعلیت ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی ذہن نشین رہنا چاہئے، کہ تصوری سلسلہ خیال کے ساتھ ہمیشہ شدید یا خفیف عضوی حس ضرور پائی جاتی ہے۔ یہ سلسلہ خیال حسیت عامہ میں تغیرات کا باعث ہوتا ہے، جو اکثر ایک نمایاں احساسی کیفیت پر مشتمل ہوتے ہیں۔

۲۔ احساسی کیفیت کے شرائط احیاء
احساسی کیفیت کا احیاء و اعادہ براہ راست نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس کی اصلی پیدائش کے حالات و شرائط کے اعادہ و بجائی پر موقوف ہوتا ہے۔ لیکن، تصوری تمثال میں اصلی ادراک کا اعادہ زیادہ سے زیادہ جزوی طور

پر ہوتا ہے لہذا اس کی احساسی کیفیت کا احیاء بھی جزوی ہی طور پر ہونا چاہئے۔ گو افراد میں باہم بہت اختلاف ہوتا ہے، تاہم عمومی حیثیت سے یہ کہا جاسکتا ہے، کہ تصوری تمثال میں واقعی حس

سے احساسی کیفیت سے مراد لذت و الم کی کیفیت ہے۔

کے لذات و آلام کی آواز بازگشت نہایت ہی خفیف ہوتی ہے۔ باقی بعض صورتوں میں جو نیا، ابداً معلوم ہوتا ہے کہ کیفیات لذت و الم کا زیادہ شدت کے ساتھ احیا ہوتا ہے، تو وہ حقیقتِ عضوی حسوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مثلاً یہ خیال کر کے کہ مجھ پر جراحی کا عمل ہونے والا ہے، مجھ کو شدید تکلیف و ناگواری کا احساس ہو سکتا ہے، لیکن یہ احساسی کیفیت عمل جراحی کے محض تصور سے تعلق رکھتی اس قسم کی صورتوں سے قطع نظر کر کے معلوم ہوتا ہے کہ مثالی احیا میں خالص حسی لذت و آلام نہایت ہی ناقص و محدود طور پر پائی جاتی ہیں۔ پھر بھی ہم کو کوئی قطعی حکم نہ لگانا چاہئے۔ جو لوگ رنگوں کا بہت ہی واضح تصور قائم کر سکتے ہیں، وہ غالباً اپنے تصور میں بھی ایک معنی کر کے ان سے قریب قریب اتنا ہی لطف اٹھا سکتے ہیں، جتنا کہ ان کی واقعی حس کی صورت میں ہو۔

جو لوگ ذہنی تمثیل کی کافی قوت رکھتے ہیں، وہ بالعموم ان لذات و آلام کا زیادہ کامل طور پر عائد کر سکتے ہیں۔ جو زمان و مکان میں اور ان کی ترکیب سے پیدا ہوتے ہیں۔ جو شخص بصری تصورات کو واضح طور پر قائم کر سکتا ہے، وہ جب کسی تصویر یا منظر کا خیال کرتا ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا یہ آنکھ کے سامنے ہے۔ اور اس کو بڑی حد تک وہی اصلی لطف آجاتا ہے، جو واقعہ دیکھنے کی صورت میں آیا تھا۔ ایسے بہت کم لوگ ہوتے ہیں، جن کو عائدہ اصوات کی ایسی غیر معمولی قوت حاصل ہو، کہ وہ موسیقی کے ذہنی تصور سے قریب وہی لطف اٹھا سکیں، جو اس کے واقعہ سننے سے اٹھاتے ہیں۔ بات یہ ہے، کہ آواز کا واضح ذہنی تصور قائم کرنا نہایت مشکل ہے، البتہ واقعی سماعت بہت ہی آسان کام ہے تو

واقعی ادراک کی صورت میں کسی شے کی خوشگوار یا ناگوار، اس کی حسوں کی بالذات و براہ راست احساسی کیفیت کے بجائے اس سے متعلق گزشتہ تجربات پر بھی مبنی ہو سکتی ہے۔ مثلاً انگوروں کا خوشہ دیکھ کر ہم کو جو لذت یا خوشی حاصل ہوتی ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے، کہ ہم پہلے انگور کھا چکے ہیں، اور ان کے مزہ کا ہم کو تجربہ ہے۔ لہذا ان کو دیکھنے سے جو احساسی کیفیت پیدا ہوتی ہے، وہ اس مجموعی اثر یا رجحان کے دوبارہ تہیج کا نتیجہ ہے۔ جو انگور کھانے کے گزشتہ تجربات ہمارے ذہن میں چھوڑ گئے تھے۔ یہ مجموعی رجحان مع اپنی احساسی کیفیت کے تصوری احیا کی صورت میں بھی دوبارہ تہیج

ہو جاتا ہے۔ گو بالعموم نفسوری احیا کی ناگواری و خوشگوار سی اتنی شدید نہیں ہوتی، لیکن اگر کوئی مانع موجود نہ ہو تو کسی نہ کسی حد تک عموماً یہ موجود ضرور ہوتی ہے۔ شعرا اپنے کلام کو موثر بنانے میں اکثر ایسی چیزوں کے ذکر سے کام لیتے ہیں، جن سے خوشگوار امتلا فات و البنتہ ہوتے ہیں مثلاً شراب کے ساتھ مستی کا جو امتلاف تھا، اس سے کام لے کر مرزا غالب نے باد بہار میں کیا مستی پیدا کر دی ہے تو

ہے ہوا میں شراب کی تاثیرؔ بادہ نوشی ہے باد بیجاؔ
یا شہد کے مقابلہ میں شراب کی تعریف کرنا مکتبی؁ تو شہد کو ”سگس کی قے“ کہہ کر ایسی شیریں چیز کو کیسا مکروہ بنا دیا تو

کیوں رد قبیح کرے ہے زاہدؔ یہ ہے ”سگس کی قے“ نہیں؟
اس قسم کے اشعار میں ایسی چیزوں کا ذکر کیا جاتا ہے، جو گزشتہ تجربات کی بنا پر اپنے ہاتھ ایک خوشگوار یا ناگوار اثر رکھتی ہیں اور اس لئے لازماً ان کا مجموعی نتیجہ بھی یہی ہوتا ہے تو
نفسوری لذات و آلام کا ایک نہایت اہم سرچشمہ گزشتہ کامیابیوں یا ناکامیوں کی یاد ہے۔ جس قدر ہم مشکلات پر زیادہ غالب رہے ہیں، اسی قدر ان کی یاد زیادہ لذت بخش ہوتی ہے۔ بلکہ جس شے میں ہم کشمکش اور جدوجہد کے بعد کامیابی حاصل کرتے ہیں، اس کا
نفسوری اعادہ اکثر اصلی تجربہ سے زیادہ لذت بخش اور اہم سے پاک ہوتا ہے۔ بات یہ ہے،
کہ گزشتہ رکاوٹوں اور دشواریوں کو جب ہم یاد کرتے ہیں، تو ساتھ ہی ہم کو اس کا بھی شعور ہوتا ہے، کہ ان پر ہم غالب آچکے ہیں، جس سے ان کی ناگواری، اصلی کشمکش کے مقابلے میں بہت
کم ہو جاتی ہے ایسی صورت میں ہم کو اپنے گزشتہ تجربہ کے ناگوار اجزاء کو زیادہ دیر تک
یا تفصیل کے ساتھ ذہن کے سامنے رکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بلکہ ان سے ہم صرف
اتنا ہی کام لیتے ہیں، جتنا لذت کامیابی کو دوبالا کرنے کے لئے درکار ہے۔ جن چیزوں میں
ہم ناکام رہے ہیں، ان کی یاد بھی بار بار ناگوار ہونے کے بجائے خوشگوار ہی ہوتی ہے، وجہ
یہ ہے، کہ امتداد زمانہ کی بنا پر گزشتہ کامیابی و ناکامی سے ہم کو ایک بے تعلقی سی پیدا ہو جاتی
ہے، جو بجائے خود ایک طرح کی فطرت ہوتی ہے۔ اگر گزشتہ کشمکش اور مشکلات میں کوئی ایسی بات ہو
جسکی بنا پر اسکی یاد سے بعد کو بھی ہماری دلچسپی قائم رہے تو یہ یاد مولم ہو نیکی مگر لذت بخش ہوتی ہے۔

یہ اردو مثالیں انگریزی کی مثال کے اجمال کی گئی ہیں، کہیں غالب کا تذکرہ ان اشارات کو نہ سمجھ لیا جائے۔ م
مگر البتہ جب گزشتہ ناکامی کا سلسلہ ابھی جاری ہے، تو پھر مکتبی یا لذت بخش نہیں ہوتی تو

اس کے علاوہ جن واقعات کی ناگواری تصوری احیا کی صورت میں بھی نہیں جاتی، ان کو ہم ہمیشہ کم و بیش بہ آسانی نظر انداز کر جاسکتے ہیں۔

احساسی کیفیت کے احیا و اعادہ کی نسبت ہم نے جو کچھ کہا ہے، اس میں ایک اہم قید کو ملحوظ رکھنا چاہئے وہ یہ کہ یقین اور تخیل کی صورت میں فرق کبہ نا ضروری ہے۔ کسی شے کا محض تصوری احضار بجائے خود باعث لذت یا الم ہو سکتا ہے، لیکن اُس کو اس لذت و الم کے ساتھ غلط ملطہ کرنا چاہئے، جو آئندہ خاص حالات کے اندر اس شے کی موجودگی یا نا موجودگی کے یقین سے پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے، کہ جس لذت کے ہم آئندہ حصول کی توقع رکھتے ہیں، اس کا تصوری احیا اپنی لذت بخشی میں کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ ایک گنجان شہر کا رہنے والا آدمی، درختوں، جنگلوں اور پہاڑوں کے تصور سے محض اپنے عالم تخیل کی جولانی میں لطف اٹھا سکتا ہے۔ لیکن اس لطف میں اُس وقت ایک نیا اضافہ ہو جاتا ہے، جب اُس کو یہ معلوم ہو، کہ آئندہ تعطیل میں کشمیر، سوئٹزر لینڈ یا اسکاٹ لینڈ کے مناظر کی سیر کے لئے وہ واقف جاسکتا ہے، یا جانے والا ہے۔ بخلاف اس کے جب اس کو نظر آتا ہے کہ یہ لطف اندوزیاں میری قدرت سے باہر ہیں، تو معاملہ برعکس ہوتا ہے، یعنی لذت میں نہیں بلکہ الم میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص دن بھر کے کام کے بعد شام کو ایک نادل پڑھ رہا ہے، جس میں مچھلی کے شکار اور گرم مالک کے مناظر کا ذکر دیکھ کر، اس کے ذہن میں یہ تخیل بندھ جاتا ہے، کہ وہ سامان شکار کے ساتھ اسکاٹ لینڈ جا رہا ہے، یا اگلے جہاز سے وہ وسٹ انڈیز کے پرستان کا عازم ہے۔ ابھی شکار وغیرہ کے یہ تخیلات اس کے سامنے ہی ہیں، کہ دفعۃً یاد آتا ہے، کہ صبح پھر اسی پر اسے کوٹھوس میں جتنا آگ جس سے اُس کے سارے خیالی پلاؤ کو اچانک سخت صدمہ پہنچتا ہے، اس صدمہ کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ اس کی توجہ خیالی دنیا سے ہٹ کر دفعۃً اپنی واقعی حالت پر جاتی ہے، تو نظر آتا ہے، کہ سیر و سیاحت میری قدرت سے باہر ہے، جس کی بدولت اگر ہمیشہ نہیں تو اکثر عالم خیال کی لذتوں پر پانی پڑ جاتا ہے، بلکہ اسے اپنی یہ بے بسی تکلیف و الم کا موجب ہو جاتی ہے۔ اور بالعموم یہی ہوتا ہے۔ کہ جب کسی ایسی خوشگوار چیز کا خیال آتا ہے

جس کو آدمی حاصل کرنا چاہتا ہے، لیکن ساتھ ہی حصول اس کے بس میں نہیں ہوتا، تو یہ خیال لذت کے بجائے الم کا سبب ہوتا ہے۔ ایسی ناقابل حصول چیزوں کی صورت میں اگر ہم تصور ہی احیا کا لطف اٹھانا چاہتے ہیں، تو اس کے لئے ضروری ہے، کہ ہم بہ تکلف یقین پیدا کرنے کی کوشش کریں، جو اکثر ناممکن ثابت ہوتی ہے۔

۳۔ خود تصور ہی فعلیت کی تصور ہی فعلیت کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک طرف تو یہ حقیقی و واقعی دنیا میں کوئی نیا نتیجہ پیدا کرنا یا اس کے متعلق ہمارے علم میں کوئی اضافہ کرنا چاہتی ہے۔ اور دوسری طرف یہ محض تخیل آفرینی پر مبنی ہوتی ہے یقین۔

ان دونوں کے لذت و الم کے اسباب چونکہ ایک ہی ہوتے ہیں اس لئے ان سے الگ الگ بحث کرنا بہتر ہوگا۔ البتہ جو شے اس فعلیت میں معین ہوتی ہے، وہ دونوں صورتوں میں باعث لذت، اور جو مزاحم ہوتی ہے، وہ دونوں صورتوں میں باعث الم ہوتی ہے۔

اب پہلے ہم ان تصورات کو لیتے ہیں، جو واقعی نتائج کی پیدائش یا اضافہ، علم کا مستشا ہوتے ہیں۔ اس میں اعانت و مزاحمت کی دو صورتیں قرار دی جاسکتی ہیں، ایک مادی اور ایک صوری۔

مادی رکاوٹوں سے مراد ان حالات کا تصور یا پیش بینی ہے، جو ہماری کسی تجویز یا خواہش کے پورا ہونے میں واقعاً مزاحم و سد راہ ہو سکتی ہیں۔ بقول اسپینوزا کے جو شے جسم کی فعلیت میں مانع ہو، وہ ذہن کی فعلیت میں بھی رکاوٹ ڈالتی ہے۔ جو شے کسی تجویز پر عمل درآمد میں مزاحم ہو اس کی پیش بینی اس تجویز کے سوچنے میں بھی مغل ہوتی ہے۔ مثلاً اگر میں کسی تفریحی سفر کی فکر و تجویز میں ہوں اور معلوم ہوتا ہے، کہ راستہ میں فلاں مقام پر ریل کے اوقات ٹھیک نہیں ہیں، تو یہ شے میرے خیالات و تصورات کے بہاؤ میں اسی طرح مانع ہوتی ہے، جس طرح کہ ان پر واقعاً عمل درآمد میں مانع ہوگی۔ جو کچھ مزاحمت کے بارے میں کہا گیا، وہی اعانت پر بھی صادق آتا ہے۔ جو حالات کسی تجویز کو عملی جامہ پہنانے میں آسانی پیدا کرتے ہیں، وہ اسی تجویز کے سوچنے میں بھی معین ہوتے ہیں۔

بجلاف اس کے صوری اعانت و مزاحمت خود تصورات پر نہیں، بلکہ ان کی روانی یا بہاؤ کی صورت پر مبنی ہوتی ہے۔ اس کی وجہ واقعی حالات نہیں، بلکہ خود ہماری

ناواقفیت، غلط فہمی یا پرآگندہ خیالی ہوتی ہے۔ سوچتے سوچتے جہاں کسی اہم یا نازک موقع پر کوئی شک یا تناقض پیدا ہو، تو سلسلہ خیال اسی طرح رک جاتا ہے، جس طرح کہ خارج کی کسی واقعی رکاوٹ کے علم سے۔ مثلاً وہی صورت لو کہ ہم کسی سفر کی تجویز میں ہیں، لیکن اس میں یہ دشواری نہیں، کہ راستہ میں فلاں مقام پر ریل کے اوقات ٹھیک نہیں، بلکہ سرے سے یہ جاننے ہی کا کوئی ذریعہ ہمارے پاس نہیں، کہ اوقات میں کیا تو ایسی حالت میں بھی فہمی فعلیت کی روانی رک جاتی ہے۔ کیونکہ ہمارے مناسب مقصد ریل کا ملنا اور نہ ملنا دونوں باتوں کا احتمال مساوی ہے، لہذا اس جیسے بیس میں قدرۃ سلسلہ خیال آگے نہیں بڑھتا۔ اب فرض کرو کہ ایک شخص کہتا ہے، کہ گاڑی کے اوقات حسب منشا ہیں اور دوسرا کہتا ہے کہ نہیں اور میرے نزدیک دونوں واقف کار ہیں، تو حیض میں دتذبذب کی یہ تکلیف اور زیادہ سخت ہو جاتی ہے۔ ایک کا بیان ذہنی فعلیت کو آگے بڑھاتا ہے، اور دوسرے کا بیان اس کا پاؤں پکڑ لیتا ہے۔ نہ جائے رفتن نہ پائے ماندن، اس کے بعد اگر بالآخر ہم کو یہ قطعی طور پر پتہ چل جاتا ہے کہ گاڑی ٹھیک اُسی وقت جاتی ہے جبکہ ہم چاہ رہے ہیں تو اس کشمکش سے رہائی ہو جاتی ہے اور سلسلہ خیال آگے چل پڑتا ہے، جس سے نہایت درجہ خوشی و لذت حاصل ہوتی ہے، اسی طرح اگر ہم تعارض و تذبذب کے بغیر کسی اہم و پیچیدہ تجویز کے تمام ذہنی مراحل آسانی و استواری کے ساتھ طے کر لیتے ہیں تو اس سے لذت ملتی ہے،

الم کا ایک اور صورتی سبب، وہ جدوجہد ہے، جو ہم کو ایسی چیزوں کے طبعی ربط و تعلق دریافت کرنے کے لئے کرنا پڑتی، جو باوجود کوشش کے بے چوڑ اور نامربوط معلوم ہوتی ہیں۔ اس کی بہترین مثال غالباً وہ ہوگی، جبکہ ہم کسی دوسرے کے سلسلہ خیال کو، اس کی تقریر یا تحریر کے ذریعہ سے سمجھنا چاہتے ہیں۔ یہ جو کچھ کہتا ہے، ہم اس میں منطقی ربط تلاش کرتے ہیں، لیکن اگر اس کا بیان الجھا ہوا ہو، یا مضمون ہماری سمجھ سے باہر ہو، تو بجائے ربط کے بے ربطی نظر آتی ہے، اور جس قدر اس میں ربط پیدا کرنے کے لئے ہم کو زیادہ زور لگانا پڑتا ہے، اسی قدر زیادہ تکلیف ہوتی ہے۔ اسی طرح اُس وقت ہم کو بڑی مسرت ہوتی ہے، جبکہ ایسے واقعات جن کو ہمارا ذہن اب تک غریب و مربوط سمجھتا رہا ہے، کسی ایک نقطہ نظر کے اندر اکھٹے ہوتے ہیں، اور یہ معلوم

جو جاتا ہے، کہ سب کے سب ایک ہی اصول کے مختلف جزئیات ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں ذہنی فعلیت کی اس قدر بڑھ جاتی ہے، کہ جب لفظ ہر مختلف وغیرہ مربوط جزئیات کے اندر ہم کو کسی واحد و مشترک اصول کا پتہ لگ جاتا ہے، تو ہماری توجہ پر اگندہ ہونے کے بجائے ایک ہی مرکز پر آ جاتی ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا ایک بڑا میدان ہمارے سامنے آ گیا ہے۔

ہم نے جو عام اصول قرار دیا ہے، کہ ذہنی فعلیت میں مزاحمت و دشواری مولم ہوتی ہے، اور اعانت و آسانی لذت بخش ہوتی ہے، یہ بجائے خود صحیح ہے، لیکن بعض پیچیدگیوں کی تشریح ضروری ہے، ورنہ غلط بحث کا اندیشہ ہے۔ سب سے پہلے تو یہ بات یاد رکھنے کی ہے، کہ کسی مقصد کے حصول میں جو رکاوٹ پیش آتی ہے، لازمی نہیں، کہ وہ ذہنی فعلیت کو منقطع ہی کر دے۔ جو چیز درحقیقت مولم ہوتی ہے، وہ یہ کہ ایسی حالت میں آدمی کو گویا ایک آہنی دیوار سے مقابلہ پڑ جاتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی ایسی رکاوٹ کی صورت میں، خواہ وہ مادی ہو، یا صوری، یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ تصورات کی روانی بند ہونے کے بجائے اور تیز ہو جائے۔ جس طرح کہ پہاڑ پر چڑھنے کے خطرات چڑھنے والے کی جسمی و ذہنی فعلیت کو بڑھا دیتے ہیں۔ آدمی جس دشواری کے مقابلہ میں اپنے کو بے بس پاتا ہے، وہ اُسی نسبت سے اس کے لئے مولم ہوتی، جس نسبت سے کہ وہ طلب قوی ہوتی ہے، جس کو یہ مٹاتی ہے۔ بخلاف اس کے جو دشواری اس کی قوتوں کو زیادہ ابھارتی اور مختلف صورتوں سے کام میں لاتی ہے، وہ الم کے بجائے لذت کا باعث ہو سکتی ہے۔ باقی رہا یہ امر کہ واقفانہ لذت کا باعث ہوگی یا نہیں، تو اس کا انحصار مخصوص حالات پر ہوتا ہے۔ ہمارے مقاصد کی دو قسمیں ہوتی ہیں، ایک تو وہ جن میں کہ نفس مقصد ہی میں یہ بات داخل ہوتی ہے، کہ اس کو ایک خاص طور پر خود ہماری فعلیت کے ذریعہ سے حاصل ہونا چاہئے، اور دوسرے وہ جن میں کہ خود ہمارے عمل کی شرکت و عدم شرکت کا کوئی خاص لحاظ نہیں ہوتا۔ مثلاً اگر ہم پتھر سے کسی نشانہ کو مارنا چاہتے ہیں تو اس سے ہم کو کوئی تشفی نہ ہوگی، کہ کوئی دوسرا شخص ہماری طرف اس کو مار دے، یا ہم

نشانہ کے قریب جا کر پتھر کو اس پر رکھ دیں۔ اسی طرح چیتاں کے بوجھنے میں اس سے ہم کو بہت کم تشفی ہوتی ہے، کہ کوئی دوسرا شخص بتا دے، کیونکہ اس کی لذت تو اسی میں ہوتی ہے، کہ ہم خود بوجھیں۔ بخلاف اس کے اگر ہم سمجھ کے ہیں، اور کھانا چاہتے ہیں، تو اس سے ہم کو پوری تشفی ہو جاتی ہے، کہ پکا پکایا کھانا ہمارے سامنے دسترخوان پر آ جائے۔ اس واقعہ سے ہماری تشفی میں مطلق کمی نہیں ہوتی جو ہم نے خود نہیں پکایا ہے۔ بلکہ اگر ہم کو خود پکا نا پڑے، تو اکثر حالتوں میں، اس سے ہمارا لطف کم ہو جاتا ہے۔

ہم نے ان دونوں قسموں میں مقابلہ صرف اس لئے کیا ہے، تاکہ ان کا فرق پوری طرح واضح ہو جائے، لیکن جہان تک واقعات کا تعلق ہے، زیادہ تر یہ دونوں ایک ساتھ ہی پائی جاتی ہیں یعنی کچھ تو ہماری تشفی آخری نتیجہ کے حصول پر مشتمل ہوتی ہے، جس کو مادی مقصد کہا جاسکتا ہے، اور کچھ عمل حصول پر مبنی ہوتی ہے، جس کو صوری مقصد سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ فرض کرو کہ اوڈیپس کو چیتاں بوجھنے سے دلچسپی تھی، اور معمولاً اس کو خود ہی بوجھنے سے تشفی ہوتی تھی۔ لیکن جب اس کو ابوالہول سے پالا پڑا تو اس کی اصلی تشفی تھیبس کی نجات اور اپنی جان بچانے میں تھی۔ معمولاً چیتاں کے بوجھنے میں دشواری کا پیش آنا اوڈیپس کے لئے لذت کا ایک ذریعہ ہو سکتا تھا، کیونکہ اس سے اپنی ذہنی قوتوں کی آزمائش کا اس کو زیادہ موقع ملتا تھا۔ لیکن ابوالہول جو چیتاں بجھانا چاہتا تھا، اس کے حالات معمول سے مختلف تھے، کیونکہ اس کے بوجھنے پر تھیبس کی فلاح اور اپنی زندگی کا دار و مدار تھا۔ اور ظاہر ہے، کہ یہ مقاصد اپنی ذہنی قوتوں کی داد دینے کے مقابلہ میں بہت زیادہ اہم تھے۔ لہذا اس صورت میں چیتاں کی دشواری جس قدر حصول مقصد کو مشتبہ کرتی، اسی قدر خالص الہم کی موجب ہوتی، اور ذہنی دشواریوں پر غالب آنے کی معمولاً اوڈیپس کو جو لذت حاصل ہوا کرتی تھی، وہ ایسی حالت میں دب گئی ہوگی۔

مختصر یہ کہ رکاوٹ کے مقابلہ میں طلب کے جاری رہنے سے، چونکہ بیکار محنت پڑتی ہے، اس لئے جس قدر طالب اپنے کو اس رکاوٹ کی بنا پر بے بس پاتا ہے، اسی قدر لازماً تالیم ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے جہان تک یہ رکاوٹ طالب کو اس پر غالب آنے کے اسباب و ذرائع اختیار کرنے پر ابھارتی ہے، وہاں تک چھوٹے ذہنی فعالیت کو تیز کرتی ہے، اس لئے موجب لذت ہوتی ہے۔ لیکن اس صورت میں بھی اگر رکاوٹ ایسی ہو جس سے

کہ آخری نتیجہ یعنی مادی مقصد کے حصول میں اشتباہ پڑتا ہو، تو اس سے الم کی ایک وجہ پیدا ہو جاتی ہے۔ جس قدر یہ اشتباہ قوی اور مادی مقصد اہم ہوتا ہے، اسی قدر الم زیادہ ہوتا ہے۔

کسی فعلیت کی رکاوٹ اور اس میں کمی یہ دو مختلف چیزیں ہیں۔ رکاوٹ جو کسی سلسلہ خیال کو آگے نہیں بڑھنے دیتی، اس کا پہلا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ میلان طلب کو زیادہ شدید کر دیتی ہے۔ اور اس شدت میں کمی ہمیشہ بتدریج ہوتی ہے، یہاں تک کہ اس کی علجہ کوئی اور فعلیت لے لیتی ہے۔ جس قدر طلب زیادہ قوی ہوتی ہے، اسی قدر اس کی شدت کے کم ہونے میں زیادہ وقت لگتا ہے۔

رکاوٹ کا دور ہونا، خواہ وہ اپنے عمل سے ہو یا خارجی اسباب سے، بہر حال باعث لذت ہوتا ہے۔ یہ لذت اس الم کے محض مساوی نہیں ہوتی۔ جو رکاوٹ یا مزاحمت سے پیدا ہوا سمجھا، بلکہ کبھی اس سے کم ہوتی ہے، اور اکثر زیادہ جب تکلیف مزاحمت زیادہ طویل و شدید نہیں ہوتی، تو اس کے دور ہونے کی لذت اکثر زیادہ ہوتی ہے۔ چنانچہ شطرنج کی کسی چال میں جو دشواری پیش آتی ہے، گو کچھ دیر تک اس کا کوئی حل نہیں سوچتا، لیکن جب سوچو جاتا ہے، تو اس کی مسرت اپنے ماقبل کی تکلیف کے مقابلہ میں بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اس سے بھی بڑھ کر مثلاً ضلع جگت کی صورت ہے، جس میں ذہن کو بالکل بے جوڑ چیزیں ملانا پڑتی ہیں۔ اور قدرۃ روانی خیال میں ایک روک سی پیدا ہو جاتی ہے، لیکن یہ روک اس قدر عارضی و ضعیف ہوتی ہے، کہ کسی ایسی شے کی یہ مشکل ہی باعث ہوتی ہے، جس کو الم سے تعبیر کیا جاسکے۔ باایں ہمہ اس سے لطف اچھا خاصا حاصل ہوتا ہے۔ بات یہ ہے، کہ ایسی صورتوں میں جو خفیف سی مزاحمت رونما ہوتی، چونکہ وہ فوراً ہی دور ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس کا نتیجہ بجز لطف اندوزی کے اور کچھ ہو ہی نہیں سکتا۔

یہ بات یاد رکھنی چاہئے، کہ جو اسباب ذہنی فعلیت میں مبین ہوتے ہیں، وہی اس کے نتیجہ کا اصلی باعث بھی ہو سکتے ہیں۔ فرض کر دو کہ ایک شخص دفعۃً مفلسی سے دولت مند یا دولت مند سے مفلس ہو جاتا ہے۔ پہلی صورت کا ایک اثر تو یہ پڑ سکتا ہے، کہ افلاس کے زمانہ میں جو خواہشیں اس کے دل میں موجزن رہا کرتی تھیں ان کی تشفی کا

میدان کھل جاتا ہے۔ لیکن انکے علاوہ بہت سی ایسی خواہشیں یا میلانات ابھر آتے ہیں جو پہلے نسبتاً مخفی تھے، کچھ تو اس وجہ سے کہ ان کی نگاہ ان سے زیادہ ضروری میلانات لئے رکھی جاتی، اور کچھ اس وجہ سے کہ ان کے پورے کرنے کی استطاعت نہ تھی لیکن جب دولت ان کی تشفی کا ورازہ کھول دیتی ہے، تو یہ ابھر آتی ہیں۔ اسی طرح دوسری صورت میں یعنی جب دولت مند آدمی غفلت ہو جاتا ہے، تو نہ صرف بہت سے پیش نظر حوصلوں اور آرزوؤں پر پانی پڑ جاتا ہے، بلکہ اس کی امیرانہ زندگی کی بہترین عادتیں ایسی ہوتی ہیں، جن کا پہلے کوئی جلی شعور نہ تھا، لیکن جب افلاس کی بدولت ان میں رکاوٹ پیش آتی ہے، تو یہ شعوری طلب و احتیاج بن جاتی ہیں۔ اور جو شے ان کی تشفی میں مانع ہے وہی ان کے وجود کا بھی باعث ہوتی ہے۔

۴۔ خود نظوری فعلیت
تخیل کی ایک عام خصوصیت یہ ہے کہ اس کا کوئی مادی مقصد نہیں ہوتا۔ نفس نظوری عمل کا پورا کرنا پس ہی مقصد ہوتا ہے، اپنے علم میں کوئی اضافہ یا واقعی دنیا میں کوئی نتیجہ پیدا کرنا پیش نظر نہیں ہوتا۔ لذت بخشی کے لئے تخیل کی یہ خصوصیت بہت مفید ہے۔ مادی غرض

و مقاصد کی طلب میں چونکہ اُن واقعی حالات کے تابع رہنا پڑتا ہے، جن پر ان مقاصد کا حصول موقوف ہے۔ اس لئے لازماً ان مواقع و مشکلات کا بھی مقابلہ کرنا پڑتا ہے، جو عالم واقعی کی طرف سے پیش آتے ہیں۔ بخلاف اس کے تخیل کے حالات خود اپنے نفس ہی کے عائد کردہ ہوتے ہیں۔ مثلاً اگر ہم خیالی دنیا میں اپنے کو رستم سمجھ لیں، اور پھر یہ خیال باندھیں کہ ایک شیر سے سٹ بھیڑ ہو گئی ہے، تو تخیل میں اس کو اپنی رستی کے سامنے بکری سمجھ کر چیر پھاڑ بھی ڈال سکتے ہیں۔ لیکن اگر واقعاً کسی شیر سے مقابلہ کا اندیشہ ہو تو خود اپنی جان بچانے کی فکر پڑ جاتی ہے۔ تخیل میں ہم کو اختیار رہتا ہے، کہ صرف ایسے ہی مواقع کو سامنے آئے دیں، جن پر ہمارے تخیلی حالات آسانی سے غالب آسکتے ہوں، اور اس طرح بحیثیت مجموعی ہم اپنی لذت میں اضافہ کر سکتے ہیں۔

البتہ تخیل کی صورت میں بھی تصورات کے مابین ایک خاص ربط و تعلق یا نسبت کا پایا جانا لازمی ہے۔ کیونکہ صریحی تناقضات اس میں بھی اسی طرح رکاوٹ کی تکلیف کا باعث ہوتے ہیں، جس طرح کہ عملی مقاصد کے حصول یا طلب علم کی صورت میں کو

منطقی بے ربطی کے علاوہ جو مرکزی تناقض یا شک سے پیدا ہوتی ہے، ایک اور قسم کی بھی بے ربطی ہوتی ہے، جو کسی شے کے واقعی وجود یا عدم وجود سے قطع نظر کر کے نفس اس کا تصور قائم کرنے ہی پر اثر رکھتی ہے۔ کسی شے کی ساخت اور اس کی غرض میں جو تناسبیت پائی جاتی ہے، وہ اسی تحت میں داخل ہے۔ مثلاً زمین پر پتھر وغیرہ کا فرش چونکہ چلنے کی غرض سے بچھایا جاتا ہے، اس لئے وہ جس قدر ہموار ہو، بہتر ہے۔ لیکن اگر اس فرش پر ایسی سچی کاری کر دی جائے، جو دیکھنے میں ابھری ہوئی معلوم ہو، تو آنکھوں کو ناگواری ہوتی ہے۔ گو ہم اچھی طرح جانتے ہوں کہ واقفانہ فرش بالکل ہموار ہے، پھر بھی بظاہر اس کا ناہموار نظر آتا، فرش کا جو تصور ہے، اس میں خلل انداز ہوتا ہے۔ اسی طرح کتابوں کا شیدائی اگر کسی پسندیدہ کتاب کو الماری میں الٹا رکھا ہو، دیکھتا ہے، تو اس کی طبیعت بچیں ہو جاتی ہے۔ اس قسم کی ناگواری و بے چینی کسی شے کے شخص خلاف عادت ہونے سے بھی پیدا ہو سکتی ہے۔ مثلاً لکھنؤ والے جو سانس کو ٹوٹا استعمال کرنے کے عادی ہیں۔ وہ جب کسی دہلی والے سے اس کو مذکر سنتے ہیں، تو برا معلوم ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا ناول یا ڈرامے کے کسی شخص کی سیرت میں اگر یکسانی دہمواری نہ پائی جاتی ہو، تو گو اس کے افعال میں کوئی منطقی تناقض نہ ہو، تاہم یہ بے جوڑ سے ضرور معلوم ہوتے ہیں، جس سے تصورات کی روانی پر اثر پڑتا ہے۔ اس قسم کی بے ربطی تصوری فعلیت کی تمام صورتوں میں مل سکتی ہے۔ لیکن یہاں تکمیل کے تحت میں اسی واسطے ہم نے اس کو لے لیا ہے، کہ اس کا اثر وجود و عدم وجود کے یقین سے قطع نظر کر کے نفس تصورات میں حیث تصورات کی روانی پر پڑتا ہے۔

۵۔ عواطف و جذبات | اور کتاب سوم (حصہ ۲، باب ۱) میں جذبات پر چونکہ پوری بحث ہو چکی ہے، اس لئے یہاں ان کی نسبت کچھ زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں جو کچھ ادراکی عمل کے متعلق بیان کیا جا چکا ہے وہی ضروری ترسیم کے ساتھ تصوری عمل پر بھی صادق آتا ہے۔ مثلاً ادراکی سطح پر خطرہ کی واقعی موجودگی خوف کا باعث ہوتی ہے اور تصوری سطح پر اس خطرہ کی پیش بینی کا یہی اثر ہوتا ہے۔ جذبہ کی تمام خصوصیات عام

پڑ جاتا ہے، حتیٰ کہ یہ فرق اتنا اہم ہو سکتا ہے، کہ جذبہ کا نام ہی بدل جائے گا۔
 اس کی خاص مثال اُن جذبات کا مابین فرق ہے جن کا تعلق علی الترتیب شخصی اور
 غیر شخصی موجودات سے ہوتا ہے۔ عام اشیاء کی محبت سے جو جذبات ہمارے اندر پیدا ہوتے
 ہیں، انہیں کا تعلق اگر کسی انسان کے ساتھ محبت یا نفرت سے ہو، تو اس سے نئی نئی تفریق
 پیدا ہو جاتی ہیں۔ رنج و خوشی، امید و بیم، غصہ و افسوس وغیرہ کے جو جذبات مختلف حالات
 میں مرخوب و پسندیدہ اشیاء کے متعلق پیدا ہوتے ہیں، وہی اشخاص کے متعلق بھی ان سے
 محبت کی صورت میں پیدا ہوتے ہیں، لیکن اس صورت میں ہمدردی کا جو خاص جذبہ رونما
 ہوتا ہے، وہ نیا ہوتا ہے۔ بے جان اشیاء، فنی مصنوعات یا علمی ایجادات وغیرہ کی محبت
 میں، جس چیز کو ہم جذبہ ہمدردی سے قریب تر یا ملتا جلتا قرار دے سکتے ہیں، وہ وہی ہے
 جو ہم ان کے بقا و ترقی یا اضافہ، حسن و خوبی میں لیتے ہیں، اور وہ تکلیف، جو ہم کو ان کے
 فنا و تنزل یا نقص و خرابی سے پہنچتی ہے۔ اب فرض کرو کہ یہ اشیاء شاعر الذات ہوتیں، جن
 کو خود اپنے بقا و ترقی سے خوشی اور فنا و تنزل سے غم ہوتا، تو اس صورت میں ایک ہی چیز
 کے متعلق دو ذی شعور ہستیوں میں ایک ہی طرح کا احساس یا جذبہ ہمدردی پیدا ہوتا، چنانچہ
 انسانوں میں باہم جو محبت ہوتی ہے، وہ لازماً ہمدردی کا باعث ہوتی ہے، اور اس صورت
 میں رحم کا جو جذبہ پیدا ہوتا ہے، وہ محض اس تکلیف سے جدا گانہ ہوتا ہے، جو کسی بے
 جان چیز کو ضرر یا نقصان پہنچنے سے محسوس ہوتی ہے۔

”اسی طرح محبوب اشیا کی خوبی و عمدگی سے جو لذت حاصل ہوتی ہے، وہ محبوب اشخاص
 کی صورت میں عزت و احترام کے نئے جذبات میں ترقی کر جاتی ہے۔ عزت تو اس حالت
 میں جبکہ یہ خوبی و عمدگی تعجب انگیز نہ ہو، اور احترام اس حالت میں، جبکہ اس کی حیثیت اخلاقی
 تقویٰ و برتری کی ہوگا۔“

”سب سے آخر اس رنج و تاسف کو لو، جو ہماری کسی محبوب شے کو خود ہم سے
 نقصان یا ضرر پہنچ جانے میں ہوتا ہے۔ اگر یہ ضرر کسی محبوب شخص کو پہنچا ہے اور جس فعل سے
 پہنچا ہے، وہ اتفاقی نہیں بلکہ غصہ یا ناراضی کا نتیجہ ہے، تو اس سے نہ امت اور توبہ
 کے نئے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ توبہ رنج و افسوس کے عام جذبہ کا نام نہیں ہے، بلکہ
 یہ اپنی ایک مخصوص جدا گانہ نوعیت رکھتا ہے، جس میں خود اپنے کو ٹامٹ کے ساتھ

تلافی ہافات کی کوشش اور یہ عزم شامل ہوتا ہے کہ آئندہ ایسا ہرگز نہ کرونگا علیٰ ہذا
 ندامت بھی اپنی ایک مخصوص نوعیت رکھتی ہے جس میں خوف، بلکہ ہول تک شامل ہوتا ہے
 اس میں اپنے کئے پر افسوس ہوتا ہے، لیکن اس کی تلافی کی امید نہیں ہوتی، بلکہ ایسی
 شدید مایوسی ہوتی ہے، جس سے گریز کی کوئی صورت نہیں نظر آتی۔“

باب (۱۰)

فیصلہ ارادی

۱۔ طلبی ارتقا | طلبی ترقی غیر منفک طور پر دوقوی ترقی کے ساتھ وابستہ ہے۔ مجرد طلب کی ہم دوقسمیں کر سکتے ہیں ایجابی و سلبی یعنی اشتہا و اجتہاب نیز شدت و ثبات کے مختلف مراتب اور کیفیت احساسی کے لحاظ سے بھی ہم اس میں فرق کر سکتے ہیں۔ باقی ان کے علاوہ طلبی شعور میں جو کچھ فرق کیا جاتا ہے، وہ تمام تردوقوی شعور کا فرق ہے۔ لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا، کہ طلب و قوف پر منحصر یا اس کے مقابل میں کوئی ثانوی شے ہے۔ بلکہ مراد یہ ہے، کہ طلب اور قوف ایک ہی عمل کی دو صورتیں یا دو جہات ہیں۔ قوف اس عمل کی نوعیت متعین کرتا ہے، اور طلب کے بغیر کوئی عمل ہی نہ ہوتا، جس کی نوعیت متعین کی جاتی ہے۔

لہذا اس نقطہ نظر سے کہ طلبی عمل عام ذہنی ترقی کے مختلف درجات سے وابستہ ہوتا ہے، ہم خود اس عمل کے بھی مختلف مراتب و درجات قائم کر سکتے ہیں۔ اور اک کے درجہ میں اور اکی پیچ پایا جاتا ہے، جس میں جہلی تہجات بھی داخل ہیں۔ اس کی عام خصوصیت یہ ہے، کہ جس فعلیت کو یہ مستلزم ہوتا ہے، وہ خارجی ارتسامات کے مناسب فوراً جسمی حرکات کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔

اور اکی پیچ اپنی اصلی نوعیت کو فنا کئے بغیر ایک خاص حد تک نفوری پیش بینی یا توقع کو مستلزم ہو سکتا ہے۔ لیکن اس وقت ہم علانیہ ایک بلند سطح یا اعلیٰ درجہ پر پہنچ جاتے ہیں۔

جب کہ تصورات ۱۲ تے مستقل بالذات ہو جاتے ہیں کہ ان کا سلسلہ تمام تردداتی حالات کی پیداوار نہیں ہوتا۔ جبکہ ہم ایسے تجربات سے دوبارہ گزرنے کی خواہش کر سکتے ہیں جن کے یاد دلانے کے لئے واقف کوئی شے سامنے نہ موجود ہو یعنی کسی غایت کا محض تصور اس کے حصول کی ابتداء کی کوشش و فعلیت کے لئے کافی ہو سکتا ہے۔ اور یہ فعلیت بجائے خود کھلایا جزاً سلسلہ تصورات کی شکل اختیار کر سکتی ہے۔ یہی وہ درجہ ہے کہ جس میں خواہش کا لفظ اپنے صحیح معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ باقی ادراکی طلبوں کا بہتر نام تہیجات ہے جو خواہش کی اعلیٰ صورتیں تصوری فکر کی ترقی کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں نیمیم یا کلیات سازی کا عمل طلب کے کلی میلانات اپنے ساتھ لاتا ہے۔ جزئی نتائج اور خاص خاص افعال کے بجائے ہم کردار کے کلی اصول و قواعد پورا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ تصوری تشکیل ہمارے سامنے ایسے مقاصد پیش کرتی ہے، جو پہلے کبھی نہیں پورے ہوئے ہیں۔ یہ مقاصد ایسے پیچیدہ ہو سکتے ہیں کہ ان کا حصول موقع پیدا ہونے پر ہم کوشش و فعلیت کے ذریعہ بتدریج ہی ممکن ہوتا ہے۔ جیسا کہ کسی کتاب کے لکھنے یا بعض اوقات اس کے پڑھنے میں ہوتا ہے۔ بعض تصوری مقاصد ایسے ہوتے ہیں جن کو آدمی خود اپنی انفرادی زندگی میں نہیں حاصل کر سکتا۔ بلکہ ان کی تکمیل میں اس کا جو حصہ ہوتا، صرف اسی کو پورا کر سکتا ہے۔ کبھی اس میں شک ہوتا ہے، کہ آیا یہ مقاصد پوری طرح حاصل ہو بھی سکتے ہیں، بلکہ کبھی تو اسی کا یقین ہوتا ہے، کہ نہیں پوری طرح نہیں حاصل ہو سکتے۔ مقاصد کی یہی آخری صنف وہ بنتہ ترقی مقاصد ہیں جن کو بالعموم در لصب العین سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

۲۔ تعقل ذات کا طلبی | ذات، جس کو ”میں“ (انا۔ م) سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس کے تعقل میں افراد کی گزشتہ، موجودہ اور آئندہ ساری انفرادی زندگی داخل ہے۔ نیز اس زندگی کے تمام ممکن و قابل تخیل تغیرات یا ترقیات

پہلو

بھی اس میں شامل ہیں۔ یہ تو ہم پہلے ہی بیان کر آئے ہیں کہ ذات کے اس پیچیدہ تصور کا نشو و نما کیسے ہوتا ہے۔ یہاں ہم کو یہ بتلانا ہے، کہ ارادہ کے جو صحیح معنی میں، جس میں تامل اور پسند یا اختیار داخل ہے اس کی آفرینش و ابتداء کی توجہ ذات ہی کے نشو و نما یا ترقی سے

ہوتی ہے کہ

ارادی فعل کو بھی افعال سے، اور تامل کو بھی میلانات کے تقاض و تضاد سے صاف طور پر علیحدہ و ممتاز کر لینا چاہئے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ تہج کے ماتحت جو صادر ہوتا ہے، وہ طلب کے کسی منفرد میلان کا نتیجہ ہوتا ہے، بخلاف اس کے ارادی فیصلہ میں پہلے اپنی ذات کے پورے نظام میلانات کے لحاظ سے خاص خاص طلبوں اور ان کے نتائج پر غور کیا جاتا ہے۔ جب دو بے تعلق تہجات متضاد راہ عمل کے مقتضی ہوتے ہیں، اس صورت میں اگر ذات کا نقل بیچ میں نہ آجائے، تو ان دونوں کا باہمی تقاض بس ایک میکا بھی حیثیت رکھتا ہے، جس میں مختص حیوانی قوت کی زور آزمائی ہوتی ہے اس کی مثالیں بعض اوقات بچوں میں اور حیوانات میں ملتی ہیں۔ ان کی ذہنی حالت دو قسم کے افعال کے مابین جھوٹے کے اُتار چڑھاؤ کی سی ہوتی ہے، جس میں باری باری سے ایک اوپر جاتا دوسرا نیچے آتا ہے، کبھی ایک غالب آتا ہے، کبھی دوسرا دیکسی بچہ کے سامنے جب وقفہ کوئی اجنبی کتا آجاتا ہے، تو اس کی طرف بڑھنے اور اس سے بھاگنے کا ہیجان جلد جلد یکے بعد دیگرے پیدا ہوتا ہے بچہ کتے کی طرف بڑھتا ہے، پھر اپنے باپ کی طرف بھاگتا ہے، پھر کتے کی طرف جاتا ہے، پھر لوٹتا ہے، اسی طرح کرتا رہتا ہے۔ یہ فیصلہ نشتر کا بیان ہے، کہ ایک دفعہ اس کے دل میں اپنے دامن ہاتھ کی طرف دروازہ بند کرنے اور بائیں کی طرف ٹائپ رائٹر کے میز پر بیٹھنے کے دو تہجات پیدا ہوئے، جس کا نتیجہ یہ ہوا، کہ وہ واقعاً ایک بار داہنی چائپ دروازے کی سمت بڑھا، اور پھر اس کو بند کئے بغیر دفعۃً ٹائپ رائٹر کی طرف مڑ گیا، ہم سمجھوں کہ اس قسم کے اپنے اپنے کچھ نہ کچھ تجربات یاد ہونگے کہ

لیکن تامل کی صورت اس قسم کے متضاد چکولوں کی سی نہیں ہوتی، کہ گویا کسی شے کو رسی سے کھینچا جا رہا ہے۔ اور اس تامل سے آدمی جس فیصلہ پر پہنچتا ہے تو وہ محض کسی ایک منفرد تہج کا دوسرے پر غلبہ نہیں ہوتا۔ ارادی فعل متعارض میلانات میں سے کسی

ایک کے غلبہ کا نہیں، بلکہ اس ترجیح کا نتیجہ ہوتا ہے، جو ہم ایک فعل کو دوسرے پر دیتے ہیں۔ اس فرق کی بنیاد عقل ذات کی فاعلی حیثیت ہے۔ جس میں ذات فاعل سے قطع نظر کر کے ”یہ“ یا ”وہ“ کی دو شقوں کا سوال نہیں ہوتا، بلکہ سوال یہ ہوتا ہے، کہ ”میں یہ کروں؟“ یا ”وہ کروں؟“ فعل کی ہر شق پر صرح اس کے نتائج کے غور کیا جاتا ہے، لیکن کوئی شق اپنی منفصل یا انفرادی حیثیت سے نہیں، بلکہ اس حیثیت سے پیش نظر ہوتی ہے، کہ اس تصور آفریدہ کل کا ایک جز ہے، جس پر ”میں“ کا لفظ دلالت کرتا ہے۔ باقی وقتی نتیجہ ہمیشہ وقتی ذات سے تعلق رکھتا ہے، جو مجموعی ذات کا صرف ایک زوہد فنا ظہور ہوتی ہے۔ اور اگر اس نتیجہ کا فعل پورا ہو جائے، تو یہ فاعل تاویخ زندگی کا ایک ایسا ترکیبی جز بن جاتا ہے، جس پر ممکن ہے، کہ وہ عمر بھر افسوس کرے۔ مثلاً جام و صراحی سامنے دیکھ کر اس کے دل میں پینے کی خواہش پیدا ہو جاسکتی ہے (گو ساری عمر یہ ہمیز گاری میں گزری ہو)، اب اگر لپکا کر اس لئے شراب پی لی، تو اس فعل کی یا ہمیشہ اس کی معمولی پر ہمیز گار نہ زندگی میں کانٹے کی طرح خلش کرتی رہے گی۔ وہ کبھی اس کا خیال بنیر اذیت محسوس کئے نہ کر سکیگا۔ معمولی ذات اور وقتی نتیجہ میں، جو یہ تضاد و تخالف پایا جاتا ہے، اگر ترغیب یا لالچ کے وقت اس کا احساس واضح طور پر موجود ہو، تو مے نوشی سے باز رکھ سکیگا، یا اگر یہ کافی نہ ہو، تو اپنی ذات کے متعلق مزید خیالات زیادہ کارگر ثابت ہو سکتے ہیں۔ مثلاً اس کو اپنے کلیسانی عہدہ یا بڑائی کا خیال آسکتا ہے، یا اپنی زندگی کے اعلیٰ خیالات یاد آجاسکتے ہیں، وہ اپنے دل میں یہ سوچ سکتا ہے، کہ دوسرے اس کی نسبت اپنے دل میں کیا لکھیں گے۔ فلاں مرحوم دوست جو اس سے بہت کچھ توقعات رکھتا، اگر زندہ ہوتا، تو اس لہجہ پر اس کو کیسا صدمہ ہوتا۔ دوسرے لوگوں کی نگاہ میں وہ اس فعل سے کیسا حقیر و ذلیل ہوگا۔ یہاں تک کہ اس کو یہ خیال آسکتا ہے، کہ بستر مرگ پر اس فعل کی یا کیسی تکلیف زدہ ہوگی، علیٰ ہذا اپنی ذات کے متعلق اسی قسم کے اور بے شمار تفصیلی خیالات اس کے دل میں پیدا ہو سکتے ہیں۔ لیکن یہ ممکن ہے، کہ اس ساری تفصیل کی قطعاً ضرورت نہ پڑے، بلکہ وہ صرف اتنا کہہ سکتا ہے، کہ ”ایں“ میں ایسی حرکت کر رہا ہوں، ”میرے“ دل میں ایسا خطرہ گزرا ہی کیسے؟ اس صورت میں بلا کسی تفصیل کے صرف رجحانی عقل ذات ہی فیصلہ پر پہنچا دینے کے لئے کافی ہوگا۔ نفس شراب پینے کے خیال سے اس کو ترغیب

ہوتی ہے، لیکن جب یہ سوچتا ہے، کہ ”میں“ اور شراب پیوں، تو طبیعت ہٹ جاتی ہے، اور فوراً اس کے پینے کا خیال دل سے نکل جاتا ہے۔

۳۔ تامل | بار بار ایسا ہوتا ہے، کہ ذات کا خیال فوراً کسی ایسا جالی یا سلسلہ فیصلہ پر پہنچا جاتا ہے، بلکہ صرف یہ کرتا ہے، کہ عمل کو روک کر غور و تامل

کا موقع دیتا ہے۔ یہ یا وہ کوئی عمل اپنے پورا ہونے کی صورت میں، ذات پر بحیثیت مجموعی (جس میں ماضی، حال و مستقبل اور نصب العین سب داخل ہیں) جو اثر ڈالے گا اس کو شعور کے سامنے پوری طرح لانا ممکن ہے، کہ بغیر کم و بیش ایک طویل سلسلہ خیال کے ممکن نہ ہو۔ جب ایسی صورت ہو، تو ذات کا تفصل یہ حیثیت مجموعی کسی خواہش کو نہ ابھارتا ہے، نہ دباتا، بلکہ اس وقت تک عمل کو التوا میں ڈالے رکھنا چاہتا ہے، جب تک کہ ذات، عمل اور اس کے نتائج کے باہمی تعلقات کا ایسا تفصیلی تفصل نہ حاصل ہو جائے جس کے بغیر کوئی فیصلہ نہیں ہو سکتا ہے۔ اسی کا نام تامل ہے۔ تامل کرنے میں فہم کے سامنے جو احتمالات ہوتے ہیں، وہ یا تو صرف یہ ہو سکتے ہیں، کہ فلاں شے کی جائے یا یوں ہی بے کئے رہنے دی جائے۔ یا پھر یہ احتمالات عمل کی دو یا دو سے زیادہ متضاد و متعین راہوں پر مشتمل ہو سکتے ہیں۔ اصولاً ان دونوں صورتوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ جب عمل کی دو یا زیادہ متعین راہیں زیر غور ہوتی ہیں، تو ان میں سے ہر ایک کو ذات کے عام تفصل کے اعتبار سے دیکھنا پڑتا اور اسی نقطہ نظر سے ان میں باہم ایک کا دوسرے سے موازنہ کرنا پڑتا ہے۔

حالت تامل میں جو عام نقطہ نظر ہوتا ہے، اس کو حسب ذیل طریقہ سے بیان کیا جاتا ہے۔ پہلے کسی خاص راہ عمل کا ممکن الاختیار ہونا سامنے آتا ہے، پھر میں ایک طرف اپنی ذات کے متعلق یہ سوچتا ہوں، کہ اس راہ کو اختیار کر کے اگر میں اپنی واقعی زندگی کا اس کو ایک جز بنا لوں، تو میری کیا حیثیت ہوگی، اور دوسری طرف یہ سوچتا ہوں، کہ اگر اس کو بے کئے رہنے دوں، تو کیا حیثیت ہوگی۔ ذات کے متعلق ان مفروضی صورتوں پر کم و بیش تفصیل کے ساتھ اس وقت تک میں غور و فکر کو جاری رکھتا ہوں، جب تک کہ اس نقطہ انفصال پر نہ پہنچ جاؤں جس کو فیصلہ ارادی کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

تامل زیادہ ترقی یافتہ صورت میں گویا ایک قسم کا ذہنی جھولا ہوتا ہے کبھی ایک شق شعور پر غالب ہوتی ہے کبھی دوسری اور ذہن ہر ایک کی طرف باری باری سے کھینچتا ہے۔ اس طریقہ سے جو خواہش یا اجتباب دل میں پیدا ہوتا ہے، اسی کو محرک کہا جاتا ہے۔ یہ محرکات محض تہیجیات نہیں ہوتے۔ بلکہ یہ شعور کے سامنے وجود و دلائل پیش کرتے ہیں، کہ فلاں راہ عمل کیوں اختیار کی جائے۔ ان کی حیثیت ایسی آزاد قوتوں کی نہیں ہوتی، جو آپس میں لڑتی رہیں اور ایذا یا نا تما شائی کی طرح دور کھڑا رہے۔ بلکہ اس کے برخلاف محرکات صرف اسی حد تک محرکات ہوتے ہیں، جس حد تک کہ ان کا منشا ذات ہو، اور ذات کا تعقل یہ حیثیت ایک فیصلہ کن جز کے ان پر مقدم ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا، کہ کسی فیصلہ کے محض معلوم وجود و اسباب اس فیصلہ کی علت تامہ نہیں ہوتے، بلکہ ان کے پیچھے ہمیشہ ذات میں حیثیت المجموع کام کرتی رہتی ہے، اور یہ ذات جن چیزوں کو مستلزم ہوتی ہے، ان کے وجود و دلائل یا مخصوص محرکات کی صورت میں کبھی تحلیل و تشریح نہیں ہو سکتی ہو

جب تک، کہ تامل کا فعل جاری رہتا ہے محرکات کی حیثیت فیصلہ کے محرکات کی رہتی ہے۔ لیکن جب آدمی فیصلہ پہنچ جاتا ہے، تو جو محرکات غالب ہوتے ہیں وہی عمل کے محرکات بن جاتے ہیں۔ یا دوسرے طریقہ سے یوں کہو، کہ جب تامل کا فعل جاری ہوتا ہے، تو مستلزم خواہشوں کو عمل کے ممکن محرکات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن جب تامل ختم ہو چکنا ہے تو یہ ممکن کے بجائے واقعی محرکات بن جاتی ہیں۔

۴۔ فیصلہ ارادی | فیصلہ ارادی کا لفظ ذرا بہرسم و تشریح طلب ہے اس کے معنی توقف و تذبذب کی حالت سے غم و قصہ کی حالت کی

طرف مرور یا جانے کے بھی ہو سکتے ہیں، اور خود اس غم کے بھی ہو سکتے ہیں جو اس ضروری حالت کے بعد آخری و متعین طور پر پیدا ہوتا ہے۔ پہلے اس دوسرے ہی معنی پر بحث زیادہ آسان و مناسب ہوگی۔ عدم فیصلہ اور فیصلہ کی حالت میں سب سے واضح و نمایاں فرق یہ ہوتا ہے، کہ اول الذکر میں ہم یہ نہیں جانتے، کہ کیا کرنے والے ہیں اور ثانی الذکر میں جانتے ہیں کہ کیا کرنا ہے۔ تامل کی صورتیں ہمارا اول کسی بات کو صرف طے کر رہا ہوتا ہے اور یہ نہیں معلوم ہوتا کہ بالآخر کیا طے ہوگا لیکن جب یہ فیصلہ پہنچ جاتے ہیں تو ہر کو اپنا تہیہ معلوم ہو جاتا ہے

ہے۔ پہلے ذات کا تغفل فیترتین تھا، اب متعین ہو جاتا ہے۔ اور طلبی میلان کی ایک خاص جہت کو کم از کم جہاں تک کہ خارجی حالات اس کے پورا کرنے کا موقع دیں، اب ہم متعین طور پر اپنی آئندہ زندگی کے ایک جز کی حیثیت سے دیکھتے ہیں، باقی جو میلانات اس کے مخالف ہوتے ہیں، وہ اس صورت میں یا تو سرے سے فنا ہو جاتے ہیں، یا ان کی حیثیت صرف ان دشواریوں اور رکاوٹوں کی رہ جاتی ہے، جو ہمارے منقسم فیصلہ کے پورا ہونے کی راہ میں پیدا ہو سکتی ہیں۔ باقی عمل کے محرکات ممکنہ میں ان کا شمار اب بالکل نہیں رہتا۔ بلکہ جہاں تک موجودہ حالت نفس کا تعلق ہے، ہم کو اس بات کا قطعی یقین ہوتا ہے، کہ ان مخالف میلانات کے دواعی کو ہم ہرگز نہ پورا کریں گے۔ اس طرح وہ تامل کے دائرہ سے خارج ہو جاتے ہیں، اور لازماً ان کی حیثیت محرکات کی نہیں باقی رہتی۔ اور اگر ان کا وجود رہ جاتا ہے، تو صرف اس حیثیت سے کہ ہمارے فیصلہ کی تکمیل میں نسبتاً تکلیف و دشواری کا باعث ہوتے ہیں۔ لیکن اس کی وجہ سے فیصلہ کی قوت کمزور نہیں پڑتی، بلکہ اسے یہ ہو سکتا ہے، کہ اس کو اپنے اظہار کا اور زیادہ موقع مل جائے۔ فیصلہ کے ظہور تامہ کے بعد محرکات کی جنگ حیثیت محرکات کے ختم ہو جاتی ہے۔ وہ جنگ کے اس خاتمہ کے صرف یہ معنی نہیں ہوتے، کہ ایک نتیجہ یا مجموعہ ہتھیات اپنے مخالف ہتھیات سے زیادہ قوی ثابت ہوا ہے۔ کیونکہ زیادہ قوی ہونے سے جنگ کا خاتمہ نہیں لازم آتا۔ مثلاً ایک ذرہ پر اگر دو نامساوی قوتیں عامل ہوں، تو یہ ذرہ قوی تر قوت کی سمت میں حرکت کرے گا۔ لیکن کمزور کا عمل بھی اس لحاظ سے جاری رہے گا، کہ اس کی مزاحمت کی وجہ سے ذرہ کی شجہ حرکت نسبتاً کم ہوگی۔ لیکن اس کے ارادی نتیجہ کے غلبہ کی نوعیت یہ نہیں ہوتی۔ کیونکہ کامل ارادہ کی صورت میں مخالف ہتھیات محض رک ہی نہیں جاتے، بلکہ میدان جنگ سے قطعاً باہر ہو جاتے ہیں۔ اور اگر ان کا کوئی وجود باقی رہتا ہے، تو قائم کردہ ارادہ کی صرف خارجی رکاوٹوں کی حیثیت سے۔ یہ اب محرکات نہیں رہتے۔ بلکہ تکمیل ارادہ کی دیگر معمولی مشکلات میں داخل ہو جاتے ہیں۔

۱۔ دیکھو راقم ہذا کا مضمون Voluntary Action (فعل ارادی) مآخذ سلسلہ جدیدہ

جلد ۵ نمبر ۱۹ صفحہ ۳۵۔

دوسری طرف، جو محرکات بحالت تامل اُس راہِ عمل کی طرف سے جنگ کر رہے تھے، جس کے حق میں بالآخر فیصلہ ہوتا ہے، وہ تامل کے ختم ہونے کے بعد فیصلہ ارادی کے مستقل و طے شدہ محرکات بن جاتے ہیں۔ اور ہم اس عمل کا اس لئے ارادہ کرتے ہیں، کہ اس کی خواہش رکھتے ہیں یا کم از کم یہ کہ اس کے نہ کرنے کو یا اس کے خلاف کرنے کو ناپسند کرتے ہیں۔ اس طرح فیصلہ ارادی کی حالت کی حسب ذیل تحلیل ہو سکتی ہے کہ (۱) اولاً تو اس میں یہ یقین پایا جاتا ہے، کہ جہانتک ہمارا بس چلیگا ہم خلاف راہِ عمل ہی اختیار کریں گے (۲) ثانیاً یہ یقین اُس قسم کی دلیل پر مبنی ہوتا ہے، جس کو ہم محرک کہتے ہیں۔ اس کی بنیاد ہمارے موجودہ طلبی میلانات پر ہوتی ہے لہذا ارادہ کی تعریف ہم یہ کر سکتے ہیں، کہ وہ ایسی خواہش کا نام ہے جس کے متعلق ہم یہ یقین رکھتے ہیں کہ جہانتک ہمارے بس میں ہے، اس کو پورا ہی کریں گے کیونکہ ہم اس کی خواہش رکھتے ہیں۔

لیکن ابھی یہ معلوم کرنا باقی ہے، کہ تامل کی حالت سے گور کر ہم

۵۔ فیصلہ پر پہنچنا

فیصلہ کی حالت پر پہنچ کیسے جاتے ہیں۔ یہاں وہ پیچیدہ مسئلہ

رونا ہوتا ہے، جس کو اختیاری ارادہ یا صرف اختیار کہا جاتا ہے۔ اختیار یہ دو قائلین اختیار کے نزدیک، کم از کم بعض صورتوں میں، فیصلہ ایک ایسے نئے جز کی مداخلت کو مستلزم ہوتا ہے، جو تامل کے سابق فعل میں نہیں موجود ہوتا، اور نہ وراثت یا گزشتہ تجربہ کی بنا پر آدمی میں پایا جاتا ہے۔ مخالفین اختیار یہ کہتے ہیں، کہ نہیں فیصلہ ارادی ان حالات کا قدرتی نتیجہ ہوتا ہے، جو خود فعل تامل میں داخل و کافر ہوتے ہیں ان کے نزدیک فیصلہ کے وقت از سر نو دفعہ کوئی نیا جز نہیں داخل ہو جاتا۔

اتنا ماننا پڑیگا، کہ عدم فیصلہ سے فیصلہ کی حالت پر پہنچنے میں اکثر ایک ابہام سا

پایا جاتا ہے، اور بار بار بس ایک ناقابل توجیہ طریقہ سے اچانک یہ حالت رونا ہو جاتی ہے۔ لہذا اس بنا پر نفسیاتی طور سے اختیار یہ کے نظریہ یا خیال کی قطعی تردید مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ لیکن بائیں ہمہ اس نظریہ کا بار ثبوت انھیں لوگوں پر ہے، جو کسی ایسے نئے جز کی مداخلت کے مدعی ہیں جس کا گزشتہ حالات میں کہیں پتہ نہیں ہوتا۔ باقی ہم اگر ایسے جز کی موجودگی کو مستقیم و قطعی طور پر باطل نہیں کر سکتے، تو کم از کم اتنا ضرور

کہہ سکتے ہیں کہ واقعات اس کے ماننے پر محکوم نہیں کرتے بلکہ
تامل کی حالت سمجھنا چاہئے، کہ ایک متزلزل ترازو کی سی ہوتی ہے، اور ذہن
مختلف احتمالات میں جھوٹا رہتا ہے۔ کبھی طلبی میلان کا ایک پلہ جھک جاتا ہے، اور کبھی دوسرا
عمل کی مختلف راہوں اور ان کے نتائج کو ذات کے جو تعلق ہوتا ہے اس لحاظ سے محرکات
کو تمام احتمالات سے گزرنا پڑتا ہے۔ ان میں جس قدر یکسوئی آتی جاتی ہے، اسی قدر ذہن
میں توازن قائم ہوتا جاتا ہے۔ اور طلبی میلان میں اب نئے تغیرات نہیں ہوتے، یہاں تک
کہ بالآخر تامل موقوف ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ اپنا کام ختم کر چکتا ہے۔ اسی نسبت قیامی حالت
میں یہ ہو سکتا ہے، کہ اپنے محرکات کی بنا پر ایک شق یا احتمال شعور پر اس طرح چھا جائے،
کہ پھر ذہن دوسری شقوں کی طرف منتقل نہ ہو اس نقطہ پر پہنچ کر ذہن بالکل یکسو ہو جاتا ہے
جس کا نتیجہ یہ فیصلہ ہوتا ہے، کہ میں وہ نہیں بلکہ یہ کروں گا۔

لیکن بعض صورتوں میں زیادہ اشکال نظر آتا ہے۔ مثلاً بغیر کسی شق کے غالب آئے
تامل موقوف ہو جاسکتا ہے۔ ذہن پہلے ایک طرف جھکتا ہے، پھر دوسری طرف، مگر نتیجہ
کچھ نہیں نکلتا۔ کوئی نئے تغیرات ایسے نہیں پیدا ہوتے، جو ایک شق کو غالب یا تفوق دے دیں
جس کا نتیجہ لامحالہ ایک اسید شکن توقف یا التوا ہوتا ہے۔ ان حالات میں لجا ہر کوئی ارادی
فیصلہ نہ روکنا ہونا چاہئے یا اگر روکنا ہو تو، پھر اسکو کسی نئے جز کی مداخلت پر مبنی ہونا چاہئے اور محض فعل تامل کا
نتیجہ یہ نہیں ہو سکتا۔ مگر واقعہ یہ ہے، کہ ایسے حالات میں بھی ہم بار بار فیصلہ ارادی پر پہنچ
جاتے ہیں۔ بلکہ یہ فیصلے زیادہ وسیع اہمیت کے ہو سکتے ہیں، جیسا کہ مثلاً سینر کا تھیہ
نہر رو بیکون کے عبور کا متعلق لیکن اس قسم کی غالباً تمام مثالوں میں نفسیاتی نوعیت کے
حسب ذیل ایک یا دونوں عوامل موجود ہوتے ہیں، ۱) ایک تو توقف والتوا کی تکلیف
حالت اور (۲) دوسرے کسی نہ کسی قسم کے عمل کی ضرورت۔ یہ ممکن ہے، کہ عمل کی دو
مختلف راہوں میں سے کسی کا فیصلہ ہم نہ کر سکتے ہوں، ساتھ ہی دوسری طرف بالکل بے عمل
بھی کسی طرح نہ رہ سکتے ہوں، بلکہ بے عملی صراحتہ عمل کی دونوں شقوں سے بدتر نظر آتی ہو ایسی
حالتیں ہم ان دونوں میں سے کسی ایک کو بالکل اس طرح اختیار کر لے سکتے ہیں، جس طرح بلا
انتخاب سگار کے ڈبے سے ایک سگار نکال لیتے ہیں۔ ضرورت عمل کی بنا پر کسی شق کے محرکات کا خفیہ

بھی وجوہ صورت دیگر ناکافی ہوتا، فیصلہ پر پہنچا دینے کے لئے کافی ہو جاسکتا ہے۔ یا پھر
تذبذب کی تکلیف یا عمل کی ضرورت سے مجبور ہو کر ہم صرف اس راہ کو اختیار
کر لے سکتے ہیں جو ہمارے ذہن میں اس وقت سب سے فائق معلوم ہوتی ہے، اس کا
اطمینان ہونا ضروری نہیں کہ مزید تامل کے بعد بھی یہی فائق رہتی۔ یا ہم اپنے دل میں یہ قرار
دے لے سکتے ہیں، کہ کسی غیر متعلق واقعہ سے ہم فلاں فیصلہ کر لینگے۔ مثلاً پیسہ کا گرانہا، کہ
اگر اس کا تصویر والا رخ اوپر رہے، تو ہم الف کو اختیار کرینگے، نہیں تو ب کو۔ لیکن
تعجب ہو گا کہ بار بار ہوتا اس کے خلاف ہے۔ یعنی اگر تصویر والا رخ اوپر رہتا ہے، تو ہم
ب اختیار کرتے ہیں، نہیں تو الف۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ اکراہ ہوتا ہے، کہ آدمی اپنے
عمل کا فیصلہ ایسے بے ڈھنگ اور نامعقول طریقہ سے کرے۔ لیکن اکثر یہ ہوتا ہے، کہ
جوں ہی ہم اتفاق کی طرف رجوع کر چکے ہیں، اور ایک شق کے موافق نتیجہ برآمد ہو چکا ہے
کہ دوسری شق کے محرکات ذہن میں مقابلہ کے لئے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں، یہ مقابلہ ان
مخالف محرکات سے نہیں ہوتا، جو پہلے سے تامل میں موجود تھے، بلکہ اس بے معنی نتیجہ سے
ہوتا ہے جو اتفاق کی جانب رجوع کرنے سے ظاہر ہوا ہے۔ اس طرح ان محرکات کو
ایک آنی غلبہ حاصل ہو جاتا ہے، جو فیصلہ ارادی کا موجب بن جاتا ہے تو

بعض اوقات ارادہ عمل تامل پورا ہونے سے پہلے واقع ہو جاتا ہے۔ اس
صورت میں ان افعال کے حق میں فیصلہ ہو جاسکتا ہے، جو زیادہ غور و فکر کے بعد رد ہو جائے۔
یہاں بھی کسی نہ کسی شق پر عمل کی ضرورت اور عدم فیصلہ کی بے صبری ہی فیصلہ کے اسباب
بن جاتے ہیں۔ لیکن اکثر اس کی وجہ نفس کے کسی وقتی تہیج کی شدت ہوتی ہے، جس کی
قوت کا سنا مجموعی نظام کردار نہیں، بلکہ وقتی حالات ہوتے ہیں،

عمل تامل کو جن تغیرات و انقلابات سے گزرنا پڑتا ہے، ان میں اکثر یہ منفرد تہیج
اپنی وقتی شدت کی بنا پر ایسا غلبہ حاصل کر لیتا ہے، کہ دیگر محرکات کے کامل ظہور کو رد کر
دیتا ہے، جو اکثر ظاہر ہوتے تو اس سے مخالف فیصلہ کا باعث ہوتے۔ جو فیصلہ اس طرح
نامتامل کے بعد واقع ہوتا ہے، اس کو علی العموم تہیجی فیصلہ کہا جاتا ہے۔ یہ اس درجہ کا
ارادی نہیں خیال کیا جاتا، جس درجہ کا وہ فیصلہ جو کامل تامل کے بعد زور نما ہوتا ہے۔ اس
تہیجی فیصلہ پر عمل کرنے والا اکثر یہ جان کر عمل کرتا ہے، کہ آئندہ زندگی میں اس کے پرافس

ہوگا۔ ترعیب یا لالچ میں آ جانے کی صورتیں زیادہ تر ایسی ہی ہوتی ہیں جنہیں کہ تامل کو وقتی تہیج کی قوت موقوف و منقطع کر دیتی ہے، ایسی ہی مثالوں میں یہ ہوتا ہے کہ فائل کو یاد دہانی کی صورت میں اس امر کا نہایت تیز احساس ہوتا ہے، کہ جو کچھ میں نے کیا، اس کے خلاف کرنا تھا۔ اور محسوس کرتا ہے، کہ یہ عمل میری حقیقی ذات کے مشایان نہیں تھا۔ لیکن اگر وہ ان تمام محرکات کو پوری طرح پیش نظر کر لیتا، جو نا تمام تامل کی بنا پر بے اثر رہے، تو وقتی تہیج بجائے پورا ہونے کے دب جاتا تو

۶۔ فیصلہ ارادی کا اثبات

فیصلہ ارادی ایک مرتبہ قائم ہو چکنے کے بعد جس قوت و ثبات کے ساتھ رکاوٹوں کے مقابل میں اپنے کو برقرار رکھتا ہے، اس کی توجیہ اس خواہش کی قوت سے نہیں ہو سکتی، جو ابتداءً اس فیصلہ کی محرک تھی، کیونکہ قائم شدہ فیصلہ کی قوت ثبات، اس کے ابتدائی محرک سے بہت زیادہ بڑھی ہوتی ہے۔ اس کے بہت سے اسباب ہیں۔ ایک تو یہ ہے، کہ جس راہ عمل کا آدمی آخری طور پر فیصلہ کر لیتا ہے، وہ عقل ذات کا جز بن جاتی ہے۔ جب میں فیصلہ کر لیتا ہوں، کہ جہاں تک میرا بس ہے، فلاں مقصد کو حاصل کر کے رہونگا، تو اس کے حصول کی کوشش و حقیقت میری ذات کے عقل کا مسلم جز بن جاتی ہے۔ اور اس میں ناکامی میری ناکامی یا میری شکست خیال کی جاتی ہے۔ لہذا رکاوٹوں کے مقابل میں ارادہ کی تائید تقویت کے لئے کہنا چاہئے تمام جنگ آزمائہ جذبات اٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ یہ جذبات مختلف افراد میں قوت و نوعیت کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں۔ لیکن جس راہ عمل کا ارادہ کیا گیا ہے۔ چونکہ اس کا تصور تمامہ تصور ذات کا جز بن جاتا ہے، لہذا رکاوٹ کے خلاف صرف اس لئے کہ یہ رکاوٹ ہے، تمام جذبات و میلانات، خواہ وہ کیسے ہی ہوں صف بستہ ہو جاتے ہیں۔

”ارادہ کا ثبات و ابرام اس لئے بھی، اکثر بہت زیادہ، بڑھ جاتا ہے، کہ توقف و تدبیر کی حالت سے آدمی نکلتا چاہتا ہے۔ کیونکہ تدبیر بذات خود نہایت ناگوار ہے، اور جب ہم ارادی فیصلہ کے ذریعہ سے ایک بار اس سے لکل آتے ہیں، تو

پھر دوبارہ اس میں مبتلا ہونے سے گھبراتے ہیں۔ علاوہ ہر فیصلہ کر کے بار بار اسکو بدلنا اور مدت تک عدم فیصلہ میں پڑے رہنا، زندگی کے کاموں میں حد درجہ باسج و مغل ہوتا ہے۔ جو شخص اپنے دل میں ایک فیصلہ کر لیتا ہے، وہ ایسے شخص کی بہ نسبت بہت زیادہ کامیاب ہوتا ہے، جو ہمیشہ لیت و لعل میں پڑا رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ بہت سے لوگ جو کچھ طے کر لیتے ہیں، اس پر صرف اس لئے پختہ رہتے ہیں کہ پس طے کر لیا ہے۔ اس میلان کو معاشرتی تعلقات سے بہت قوت پہنچتی ہے۔ کیونکہ اگر ہم ضعیف الارادہ اور ڈانواڈول طبیعت کے ہوں، تو کوئی شخص ہم پر بھروسہ نہ کرے گا، اور ہم حقارت کی نظر سے دیکھے جائیں گے۔ اس طرح محض اپنی عزت کا خیال ہی ارادہ کو بہت کچھ مبہم و پختہ بنا دے سکتا ہے۔

جو فعل کسی ارادہ کا نتیجہ ہوتا ہے، اس سے بھی اس ارادہ میں پختگی پیدا ہوتی ہے جو ہم نے یہ تہیہ کیا، کہ فلاں کام کریں گے، فوراً ہم اپنے خیالات و افعال کو اس تہیہ کے مطابق کرنے لگتے ہیں۔ جس کی بدولت طے کردہ راہ عمل کے ہم اور زیادہ پابند ہوتے جاتے ہیں۔ اس کو چھوڑنا ہمارے انتظامات کی برہمی کا باعث ہو گا، دوسرے جو توقعات قائم کر چکے ہیں، ان کو مایوسی ہوگی، اور خود ہماری ذہنی فعلیت جس رخ پر بہ رہی تھی، اس میں روک پیدا ہوگی۔ جس قدر زیادہ ہمارا ذہن کسی ایک شے پر جم چکا ہے، اسی قدر زیادہ اس سے پھیرنے میں تکلیف ہوتی ہے۔ اگر نفسیات پر لکچر دینے کے بجائے وحشیوں کے عادات و رسوم کی تحقیق کے لئے نیوگنی جانے کا ایک بار میں نے فیصلہ کر لیا، تو میری ذہنی فعلیت تمام تر اسی فیصلہ کی سمت بہنے لگتی ہے۔ میں وحشی قبائل اور خصوصاً نیوگنی کے متعلق کتابیں پڑھنا شروع کر دیتا ہوں۔ سامان سفر کے انتظامات، کام کی نوعیت، اس میں جس طرح کے خطرے پیش آنے والے ہیں، جن لوگوں کے ساتھ ملکر مجھے کو کام کرنا ہے، غرض اس قسم کی باتوں میں ذہن مشغول و منہمک رہتا ہے۔ یہ انہماک جس قدر بڑھتا جاتا ہے، اُسی قدر میرے ارادہ میں پختگی آتی جاتی ہے۔ وہ اس میں خلل ڈالنا تمام اس نظام میلانات کو برہم کر دیتا ہے، جس میں کہ ذہن اب تک الجھا رہا ہے۔ لہذا اس طرح میں اپنے کو ایک خاص فیصلہ کا اتنا پابند

کر لیتا ہوں، کہ پھر اس سے ہٹنا ناممکن ہو جاتا ہے،

لیکن اس قسم کے اسباب سے ثباتِ ارادہ کی کامل توجیہ نہیں ہوتی بلکہ بہت سے انفرادی اختلافات وراثت پر مبنی ہوتے ہیں، جن کی توجیہ نفسیاتی تعلیمات سے نہیں ہو سکتی کیونکہ بعض آدمیوں میں تزلزلِ ارادہ ایک خلقی شے معلوم ہوتی ہے۔ وہ گرگٹ کی طرح رنگ بدلتے رہتے ہیں، اور ان پر کبھی بھروسہ نہیں کیا جاسکتا۔ بخلاف اس کے بعض آدمی اپنے فیصلوں کی ایسی ہٹ اور سختی کے ساتھ پابندی کرتے ہیں، جو بارہا قطعاً نامعقول ہوتی ہے۔ بعض لوگ پیہلے شئی خود رائے وضعی ہوتے ہیں اور بعض مذہبِ رائے اور ڈانوا ڈول ہو

۱۔ ”عمل بہ مقابلہ انتہائی بعض ارادے صرف کوشش ہی سے پورے ہوتے یا قائم رہتے ہیں۔ یہ خاص کر اس صورت میں ہوتا ہے، جبکہ فیصلہ ارادی دقتی مزاحمت“

ذات کے ایک شدید نتیجہ کے مقابلہ میں، کردار کے کسی عام اصول یا نصب العین کا نتیجہ ہو۔ پروفیسر جیمز نے اس پر بہت زور دیا ہے، کہ ”ارادہ کی تمام دشوار صورتوں میں (جبکہ ہمارے محرکات نسبتاً زیادہ غیر معمولی اور نصب العین ہوں) ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ جو راہ عمل ہم نے اختیار کی ہے، وہ گویا سب سے زیادہ مزاحمت کی راہ ہے، اور جس ادنیٰ راہ عمل کو ہم ترک کر رہے ہیں، وہ زیادہ آسان ہے۔ جو شخص نشتر کے وقت درد و تکلیف کو ضبط کرتا ہے اور روتا کرتا ہوتا نہیں، یا جو شخص فرض شناسی کی خاطر لوگوں کی لعنت و ملامت کا اپنے کو ہدف بناتا ہے، اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا اپنے کام میں وہ انتہائی مزاحمت کا مقابلہ کر رہا ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ میں نے اپنے تہیجات و تحریکات کو مغلوب و مفتوح کر لیا۔ بخلاف اس کے شرابی، یا سست و کاہل اور بزدل آدمی کبھی یہ نہیں کہتے، کہ انھوں نے اپنی پرہیزگاری یا چستی و چالاکی اور جوان مردی پر فتح پالی ہے۔“

اس میں شک نہیں کہ پروفیسر جیمز نے یہاں جن واقعات کو بیان کیا، وہ صحیح ہیں۔ لیکن آگے چل کر وہ ان واقعات کو سلکِ اختیار یہ کی تائید میں بطور شہادت پیش کرتا ہے

کیونکہ اگر ارادہ منحصر سابق کے نفسیاتی حالات کا نتیجہ ہو، تو اس میں کم سے کم مزاحمت پائی جانی چاہئے، لیکن مذکورہ بالا صورتوں میں آدمی کو زیادہ سے زیادہ یا انتہائی مزاحمت سے دوچار ہونا پڑتا ہے، جو ایک نئے جز کی مداخلت کو مستلزم معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس نتیجہ کو قبول کرنے سے پہلے، احتیاط و ہوشیاری کے ساتھ، مذکورہ بالا تجربہ کی تحلیل ضروری ہے، جس پر یہ نتیجہ مبنی ہے کہ

اوپر چوتھی فصل میں ہم نے کہا تھا، کہ جب فیصلہ ارادی ایک مرتبہ قائم ہو چکا ہے، تو اس کے درمخالف میلانات طلب یا تو سرے سے فنا ہو جاتے ہیں، یا ان کی حیثیت صرف ان دشواریوں اور رکاوٹوں کی رہ جاتی، جو ہمارے فیصلہ کی راہ تکمیل میں پیش آتی ہیں۔ مخالف میلانات کا فنا ہو جانا یا دشواریوں کی حیثیت میں انکا باقی رہنا یہی دو شقیں ہیں، جو علی الترتیب راہ عمل میں کم سے کم یا زیادہ سے زیادہ مزاحمت سے تعبیر کی جاتی ہیں لیکن ان کا فنا ہونا یا باقی رہنا ایسے حالات کی موجودگی یا عدم موجودگی پر منحصر ہوتا ہے، جن پر ہم کو کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ اس کی سب سے معمولی صورت وہ ہے، جس میں کہ ہم کسی موجودہ عضوی خواہش، مثلاً شراب کی طلب کے خلاف ارادی فیصلہ کریں۔ خود اس طلب کی بقا ایسے عضوی حالات کے تابع ہوتی ہے، جن کا عمل عین فیصلہ کے وقت اور اس کے بعد دونوں حالتوں میں قائم رہتا ہے۔ لہذا پروفیسر جیمس کی اصطلاح کو استعمال کر کے کہا جاسکتا ہے، کہ ارادہ اس لئے دو دشوار، ہوتا ہے، کہ اس کے قائم کرنے اور پورا کرنے دونوں میں مستقل و متواتر رکاوٹ کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر فیصلہ حیوانی اشتہا کے موافق ہو، تو مخالف محرکات رکاوٹوں کی حیثیت باقی رہنے کے بجائے سرے سے فنا ہو جاتے ہیں۔ نہ تو ان کو عضوی حالات باقی رکھتے ہیں، نہ اور حالات کی بنا پر یہ ذہن میں دخل پاتے ہیں۔ جہاں آدمی نے ترغیب و تحریص میں، اگر شراب کا پیالہ منہ سے لگایا، کہ تمام وہ خیالات، جو پہلے اس کو شراب نوشی سے روکے ہوئے تھے، رخصت ہو جاتے ہیں۔ علاوہ بریں شراب خود، بشرطیکہ کافی مقدار میں پی گئی ہو، کراہیت یا اجتناب کے رہے سبے آثار کو فوراً محو کر دیتی ہے۔ اس طرح پینے کا فیصلہ کرنے میں آدمی یقیناً کم سے کم مزاحمت کی راہ اختیار کرتا ہے، بلکہ ممکن ہے، کہ سرے سے کوئی مزاحمت نہ ہو۔ بخلاف اس کے جو شخص اپنی اشتہا کو روکنے کا

فیصلہ کرتا ہے، وہ زیادہ سے زیادہ مزاحمت کی راہ اختیار کرتا ہے۔ کیونکہ نفس اشتہا اس فیصلہ کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔

یہی صورت اصولاً اس وقت بھی ہوتی ہے جبکہ دشواریوں کی حیثیت میں محرکات کا بقا دوسرے حالات پر مبنی ہوتا ہے۔ جو راہ عمل اختیار کی جاتی ہے، ممکن ہے، کہ اُس کے مخالف دواعی اس قدر پیچیدہ اور ہماری زندگی میں اس درجہ دخیل ہوں، کہ ان کی غفل اندازی اس وقت بھی قائم رہے، جبکہ ہم یہ فیصلہ کر رہے ہوں یا کر چکے ہوں، کہ انکی تکمیل آئندہ ذات کی نسبت ہمارا جو تعلق ہے، اس کے موافق نہیں ہے۔ اس طرح یہ دواعی فیصلہ کے وقت اور اس کے بعد رکاوٹوں کی صورت میں باقی رہتے ہیں۔ ریگولوس جب کار پیچ واپسی کا ہتھیہ کر رہا تھا، تو وہ بہ مشکل اپنے دل سے ان تمام چیزوں کو نکال دے سکتا تھا، جن کو کہ وہ چھوڑ رہا تھا، یا اس سخت موت کے خیال کو مشکل ہی سے دور کر سکتا تھا، جو اس کے سامنے تھی۔ لیکن اگر وہ روتا میں ٹھہرنے کا فیصلہ کر لیتا، تو اس کی ذہنی جنگ شاید نسبت بہت ہی کم شدید ہوتی۔ موافق حالات اور اعزہ و احباب کی موجودگی غالباً بڑی حد تک وعدہ شکنی کے جرم کو اُس کے دل سے نکال دیتی۔

اگر یہ تحلیل صحیح ہے، تو ”دشوار“ ارادہ کی صورتوں سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ جو عمل ہم کو فیصلہ تک پہنچاتا ہے، اس میں کمزور محرکات کی فتح ہوتی ہے۔ ان دونوں باتوں کو بہ احتیاط الگ رکھنا چاہئے، ایک تو یہ کہ تامل کے سابق عمل سے فیصلہ ارادی کیونکر قائم ہوتا ہے؟ اور دوسرا یہ کہ جب ارادی فیصلہ قائم ہو چکتا ہے، تو مخالف میلانات کس حد تک بے اثر ہو جاتے ہیں۔ جس نسبت سے ان کا اثر باقی رہتا ہے، اسی نسبت سے یہ رکاوٹ بن جاتے ہیں اور ارادہ کو ”دشوار“ کر دیتے ہیں۔ لیکن اس کو ان نفسیاتی حالات سے کوئی سروکار نہیں، جن سے کہ ارادہ قائم ہوتا ہے۔ نہ اُس سے کسی طرح

لے روم کا ایک مشہور قنصل تھا جو کار تھیم میں قید ہو گیا تھا۔ پانچ سال کے بعد بحیثیت سفیر اس وعدہ پر اس کو روم جانے کی اجازت ملی کہ اگر سفارت کا مقصد پورا نہ ہوا تو پھر کار تھیم واپس آنا ہوگا۔ سفارت ناکام رہی وہ حسب وعدہ واپس ہوا، اور قنصل کیا گیا۔ م

بھی ثابت ہوتا ہے، کہ یہ حالات کافی نہیں ہیں اور کوئی نیاز (جیسا کہ اختیار یہ فرض کرتے ہیں) فیصلہ ارادی کی توجیہ کے لئے ضروری ہے۔

۸۔ ارادہ اور فعلیت | فیصلہ ارادی کا نتیجہ عموماً کوئی نہ کوئی ایسا فعل ہوتا ہے، جس سے یہ جسمانی ارادہ عمل میں آتا یا پورا ہوتا ہے۔ سرِ دست ارادی توجہ سے قطع نظر کر کے (جس میں کہ ارادہ صرف فکر و خیال کو یکسو کرتا ہے، یہاں ہم کو

ارادہ اور جسمانی حرکت کے تعلق پر غور کرنا ہے۔

فیصلہ ارادی کے لئے بہ حیثیت ایک نفسی واقعہ کے، حرکی اثر کا پایا جانا لازمی نہیں ہے۔ کیونکہ وہ کسی خاص حالت شعور کی نوعیت و ماہیت کا سوال اس سوال سے بالکل جداگنا ہے، کہ جسم اور ماحول پر اس حالت شعور کا فلاں اثر مرتب ہو گا یا نہیں۔ مثلاً اگر بارود میں دیا سلائی لگا کر میں اس کو اثر دینے کا ارادہ کروں، تو میرے ارادہ کے ارادہ میں اس سے کوئی کمی نہ واقع ہوگی، کہ وقت پر دیا سلائی بجھ گئی یا بارود سرد تھی، اس لئے نہ اثر سکی۔

علیٰ ہذا اس سے بھی ارادہ کے ارادہ ہونے میں کوئی کمی نہیں ہو سکتی، کہ میرے عضلات نہ کام دیں۔ یا ان کا فعل میری مرضی کے خلاف ہو۔ بلاشبہ خاص خاص احوال شعور کے مطابق اعضاء جسم میں حرکات کا پیدا ہونا، ہماری بقا کے لئے لازمی ہے، لیکن اعضاء جسم اور احوال شعور کا یہ تعلق نفس اُس شعوری حالت کا کوئی اصلی جز نہیں، جو ان حرکات یا واقعات سے پہلے پائی جاتی ہے جب شعوری حالت وہ ہو، جس کو ارادہ کہا جاتا ہے تو ذات شاعر کے پیش نظر ایسے حرکات جسم کا ہونا البتہ ضروری ہے، جن کا وقوع عملاً یقینی یا کم از کم ممکن ضرور ہو۔ کیونکہ اس قسم کا یقین ارادی حالت کا لازمہ ہے۔ لیکن بس نفس اُسی یقین کا بجائے خود شعور میں موجود ہونا کافی ہے۔ اس کے واقعی صدق و کذب سے مطلب نہیں۔ لہذا بارود کو اڑانے کا ارادہ کرنے میں ہمارا یہ سمجھنا بس ہے، کہ یہ آگ پکڑنے کے لئے کافی خشک ہے، یہ بالکل ضروری نہیں کہ فی الواقع یہ اتنی خشک ہو کہ آگ پکڑ ہی لے۔ لیکن بالعموم یہی ہوتا ہے، کہ ارادہ کے بعد اس کے مطابق حرکات صادر ہوتی ہیں۔ یہ کیونکر ہوتا ہے؟ اس سوال کا پروفیسر جیمس نے جو جواب دیا ہے، وہ تشفی بخش

کہ وہ کیا کرنے والا ہے۔ عمل کی متضاد راہیں ممکن احتمالات کی حیثیت سے ذہن کے سامنے ہوتی ہیں فیصلہ ارادی کے ساتھ یقین پیدا ہوتا ہے کہ ان میں سے فلاں احتمال یا شق کو پورا کرتا ہے۔ یہی وہ یقین ہے جو فعل کے تصور کو ذہن پر ایسا غالب کر دیتا ہے جس کی بدولت یہ عمل میں آتا ہے۔

اس کی بہترین توضیح تنویدی (ہینٹنٹک) حالت کی مثال سے ہو سکتی ہے۔ لوگ جانتے ہیں کہ معمول تقویم الفضالی طور پر عامل کی تمام اثر آفرینیوں کو پورا کرتا ہے اس عمل کی حالت میں خاص حدود کے اندر رہ کر معمول کے ذہن میں کسی فعل یا مجموعہ افعال کا صرف تصور پیدا کر دینا ہی اس کے پورا کرنے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ مثلاً دو معمول سے پس کہو کہ وہ اپنی آنکھیں یا اپنا سانس نہیں کھول سکتا۔۔۔۔۔ اور وہ فوراً ان افعال کے ناقابل ہو جائیگا۔ اس سے کہو کہ وہ خنزیر، شیر، بچہ یا جولین سینر ہے، اور وہ انھی کی ہی حرکتیں کرنے لگیگا۔ "ایسی بات میں معمول چوری، دغا بازی، آتش زنی یا قتل کی مجرمانہ اثر آفرینیوں تک کو پورا کر دیتا ہے" کو محض تصور کا ذہن میں پیدا کر دینا ان نتائج کے لئے کم و بیش کافی ہو جاتا ہے۔ تاہم اگر عامل اپنے معمول کے ذہن میں یہ اذعان داخل کر دے کہ وہ فلاں شخص ہے، یا فلاں کام کرنے والا ہے، تو ان نتائج کا حصول بہت زیادہ یقینی و قطعی ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اثر آفرینیوں کی صورت زیادہ تر اس طرح کا اذعان پیدا کرنا ہوتی ہے کہ "تم یہ کرو گے" یا "تم یہ نہ کرو گے" جب معمول کو ایک باریقین آگیا کہ وہ فلاں راہ عمل اختیار کر لیگا، تو پھر دوسری شقوں کے تصورات ادب جاتے ہیں، اور اس راہ پر عمل پیرا ہو جاتا ہے۔

فیصلہ ارادی سے کسی خاص راہ عمل کے تصور جو غلبہ یا قوت حاصل ہوتی ہے، وہ دراصل اسی یقین پر مبنی معلوم ہوتی ہے کہ دیگر احتمالات کو چھوڑ کر فلاں شق یا احتمال کو ہم اختیار کرینگے۔

۹۔ غیر ارادی فعل اور واضح تصورات
صحیح معنی میں غیر ارادی فعل وہ ہے جو کسی فیصلہ ارادی کے خلاف ہو۔ مثلاً میں نے بلیرڈ کی گیند پر ایک خاص ضرب لگانے کا تہیہ کیا،

مگر عین وقت پر میرا ہاتھ اس طرح بہک گیا، کہ گیند کی حرکت میری مرضی کے خلاف ہوئی، تو میرا یہ فعل صحیح معنی میں ایک غیر ارادی فعل ہے۔ لیکن یہاں ہماری بحث کو اس قسم کی صورتوں سے تعلق نہیں، جس میں کہ ارادہ کسی اتفاقی وجہ سے پورا نہیں ہونے پاتا، بلکہ ہم کو اس صورت سے بحث ہے، جس میں کہ ارادہ کی ناکامی کا باعث کوئی مخالفت تہیج ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ سپاہیوں کا ایک دستہ تاریکی میں ایک ٹیلہ پر اس ارادہ سے چڑھ رہا ہے، کہ اچانک قلعہ پر چھاپا مارے۔ کامیابی کی شرط یہ ہے، کہ کسی قسم کی آواز یا چاپ نہ ہونے پائے۔ ایسی حالت میں اگر کسی کو چھینک یا کھانسی آجائے، تو اس کے معنی شکست یا موت کے ہونگے کھانسی یا چھینک کو بڑی حد تک روکے رہنا ممکن ہے، لیکن اگر خراش زیادہ ہو، تو ضبط کی کوشش بالآخر کھانسی کو اور بھی تیز کر دیگی۔ ایک سپاہی نے تہیہ کر لیا ہے، کہ وہ ہرگز نہ چھینکیگا، حالانکہ چھینکنے کا تہیج اس درجہ شدید ہے، کہ وہ بیتاب ہوا جاتا ہے۔ چھینکنے کا میلان ایک طلب ہے، اس کو ضبط کرنا باعث تکلیف ہو رہا ہے، اور چھینکنے سے یہ تکلیف رفع ہو جائیگی۔ اب اگر تہیج اتنا بے ضبط کر دے کہ چھینک آ ہی جائے، تو یہ ایک غیر ارادی فعل ہو گا۔

اس صورت میں یہ غیر ارادی فعل تصور کا نہیں بلکہ عضوی احساس کا نتیجہ ہوتا ہے یہ اس لئے نہیں واقع ہوتا کہ چھینکنے کا تصور غالب آ گیا ہے، بلکہ محض اس لئے کہ بلغمی صلی کی خراش تیز ہو گئی۔

لیکن ایک وسیع صنف ایسی مثالوں کی ہے، جس میں کہ ارادہ کی ناکامی تصور کی شدت یا غلبہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔ باوجود ذہن میں اس اذعان کے پیدا ہو جانے کے کہ فلاں کام ہم ہرگز نہ کریں گے، پھر بھی بعض حالات کی بنا پر اس کا تصور شعور پر اس قدر غالب و مسلط ہو جاتا ہے، کہ بالآخر ہم کر ہی گزرتے ہیں۔

ایسا اس حالت میں بھی ہو سکتا ہے، کہ جس شے کا تصور شعور پر غالب ہے اس کی ہم کو دل سے خواہش نہ ہو، بلکہ ممکن ہے، کہ اسے اس کی طرف سے ہم کو شدید نفرت و اجتناب ہو۔ مثلاً ایک شخص کسی بلند مینار کی چوٹی پر کھڑا ہوا، نیچے جھانک رہا ہے اس کے دل میں خیال آتا ہے، کہ اگر میں اپنے کو نیچے گرا دوں تو کیا ہو۔ اس خیال میں بعض اوقات کچھ ایسی مسحور کن دلچسپی محسوس ہوتی ہے، کہ اس پر عمل و نتائج عمل کا تصور نہایت

وضاحت کے ساتھ دل میں گھس جاتا ہے، حتیٰ کہ وہ اس پر عمل کے لئے اپنے کو کچھ مضطرب یا پاتا ہے لیکن ساتھ ہی ممکن ہے کہ اسکے اندر اس عمل کے خلاف نہایت صاف و واضح ارادہ بھی پایا جاتا ہو، اور وہ جانتا ہو، کہ اس فعل کا تصور ذات کے تصور کے قطعاً منافی ہے وہ اپنے دل میں کہتا ہے، کہ نہیں میں ایسا ہرگز نہ کروں گا، ورنہ مر جاؤں گا۔ اور علی العموم یہ ارادی فیصلہ اس واضح تصور پر غالب ہی رہتا ہے لیکن یہ اب بھی صحیح رہتا ہے، کہ واضح تصور کی قوت و جاندار فی نفس ارادہ کے علاوہ دیگر حالات سے ماخوذ ہوتی ہے۔ اور یہ ہمیشہ ممکن ہے، کہ اس کے پورا کرنے کا، نتیجہ کبھی اس درجہ قوی ہو جائے، کہ اپنے مخالف ارادہ پر غالب آجائے۔ چنانچہ اس بنا پر بعض آدمی واقفاً اپنے کو ایسی حالت میں گرا دیتے ہیں :

لیکن معمولاً ایسا نہیں ہوتا۔ البتہ امراضی حالتیں یہ ہوتا ہے کہ واضح تصور حقیقتہً ناقابل دفع ہو جاتا ہے۔ جس کی وجہ کچھ تو قائل کا نقص ہوتا ہے۔ یعنی جو میلانات طلب اس فعل سے باز رکھ سکتے تھے، وہ پس پشت پڑ جاتے ہیں۔ نیز ہو سکتا ہے، کہ ایفو کا مجموعی تعقل کما حقہ، ترقی یافتہ نہ ہو۔ لیکن ہم کو ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں جہیں یہ توجیہ کام نہیںیتی۔ ان مثالوں میں بازار کھنے والے میلانات کی ناموجودگی نہیں، بلکہ نتیجہ انگیز تصور کی ایجابی قوت فعل کا باعث ہوتی ہے۔ یہ وہی نے ایک آدمی کا واقعہ لکھا ہے، جس کے دل میں اپنی ماں کے قتل کا تصور بندھ گیا تھا۔ اُس نے کہا، کہ ماں دو میرا رُواں رُواں تیرے احسانات سے ٹکڑا ہوا ہے، میرا دل تیری محبت سے لبریز ہے، تاہم کچھ دن سے یہ تصور برابر مجھ کو گھیرے رہتا ہے، کہ تجھ کو مار ڈالوں۔ اس خیال نے اس کو اتنا ستایا، کہ گھر چھوڑ کر فوج میں نوکری کر لی۔ پھر بھی ایک مخفی نتیجہ اس کو متواتر ابھارتا رہا، کہ فوج سے بھاگ کر گھر جائے اور ماں کو قتل کر دے۔ اس اثنا میں ماں کے قتل کے بجائے، سالی کے قتل کا خیال دل میں جم گیا۔ کسی نے اس سے کہہ دیا، کہ سالی مر گئی۔ لہذا اب گھر لوٹ آیا۔ لیکن گھر میں داخل ہوتے ہی کیا دیکھا، کہ سالی زندہ ہے۔ یہ دیکھ کر قتل کا بھوت پھر اس پر سوار ہو گیا۔ اسی دن شام کو اس نے اپنے بھائی سے کہا کہ ایک مضبوط رسی سے مجھ کو اچھی طرح باندھ دو، اور میرا حال ڈاکٹر کا کمر سے جا کر کہو۔ ڈاکٹر نے اس کو پاگل خانہ میں داخل کر دیا۔ داخلہ سے ایک دن پہلے شام کو اس نے ناظم پاگل خانہ کو لکھا، کہ ”جناب من میں آپ کے ہاں داخل ہونے والا ہوں، میں قاعدہ قانون کی اسی پابندی کے ساتھ رہوں گا، جس طرح کہ فوج میں رہتا تھا۔ آپ

سمجھنے کے کہ میں اچھا ہو گیا ہوں، ممکن ہے، کہ بعض اوقات میں خود بہانہ کر دوں کہ اچھا ہو گیا ہوں، لیکن آپ میری بات کا کبھی یقین نہ کیجئے گا، اور میرے کسی حیلہ کی بنا پر مجھ کو کبھی آزاد نہ کر دیجئے گا۔ کیونکہ اپنی آزادی سے میں جو کام لوں گا، وہ قطعاً اسی جرم کا ارتکاب ہو گا، جس سے میں کانپ رہا ہوں۔“

یہ تو ایک ایسی مثال تھی، جس میں کہ بندھا ہوا یا واضح تصور عمل میں نہیں آیا لیکن آسانی سے آسکتا تھا۔ بہت سی اسی طرح کی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں، جن میں کہ یہ واقعات عمل میں آگیا۔ مگر یہاں جو اہم بات قابل لحاظ ہے، وہ ذات من حیث مجموع اور انفرادی نتیجہ کی جنگ ہے، اول الذکر ارادہ کی جانب ہوتی ہے، اور ثانی الذکر کی قوت محض ایک ایسے تصور سے ماخوذ ہوتی ہے جو امراضی حالات کی بنا پر ذہن یا شعور میں جم گیا ہے۔ ایسی صورتوں میں، جو میلان طلب، ارادہ کی راہ میں مزاحم ہوتا ہے وہ ابتداءً شعور میں کسی تصور کے جم جانے ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ خود تصور کا جنما اپنے مطلوب کی خواہش پر مبنی نہیں ہوتا۔ لیکن امراض کے برخلاف غیر ارادی افعال کی روزانہ معمولی حالات میں جو صورتیں پیش آتی رہتی ہیں، ان میں تصور کا جنما کسی ایسی شدید اشتہا یا ہیجان پر مبنی ہوتا ہے، جو عضوی حالت سے پیدا ہوتی ہے۔ مثلاً بقول مسٹر شانڈ کے یہ ہو سکتا ہے، کہ ایک شخص کو شراب یا افیون کی طلب ہو، اور جو تصورات یا خیالات اس کی تشفی کی فکر میں ہیں، وہ بالآخر ناقابل دفع ہو جائیں۔ ایسی صورت میں، چار احتمالات یا شقیں ممکن ہیں؛

ایک تو یہ ہے، کہ جس وقت آدمی شراب پی رہا ہے، اس وقت اس کا پینا صیح ارادہ کے خلاف ہو۔ لیکن ایسا غالباً بہت کم ہوتا ہے۔ بلکہ علی العموم ہوتا یہ ہے، کہ جب کوئی نتیجہ اتنا قوی ہو، کہ فعل میں آجائے، تو ساتھ ہی وہ اس کی قوت بھی رکھتا ہے، کہ مخالف ارادہ کو دبا دے۔

دوسری شق یہ ہے، کہ اس فعل سے بچنے کا آدمی نے پہلے تہیہ کیا تھا لیکن اس کے وقوع کے وقت مخالف نتیجہ اتنا شدید و قوی ہو گیا، کہ سارے شعور کو چھالیتا ہے اور سابق تہیہ یا ارادہ عارضی طور پر، دب جاتا ہے۔ ایسی صورت میں اس فعل کو غیر ارادی یعنی

مخالف ارادہ) کہنے کے بجائے بلا ارادہ کہنا چاہئے۔ لیکن زیادہ وسیع نقطہ نظر سے ہم اس کو بھی غیر ارادی ہی کہہ سکتے ہیں، کیونکہ اس کا وقوع بھی ارادہ کے خلاف ہی ہوتا ہے، گو یہ ارادہ مقوڑی دیر کے لئے دب جاتا ہے اور ارتکاب فعل کے بعد فوراً ہی ندامت کی صورت میں پھر شعور میں اُبھر آتا ہے۔

تیسری شق یہ ہو سکتی ہے، کہ فیصلہ ارادی پر پہنچنے سے پہلے فعل واقع ہو جائے محرکات میں ابھی جنگ جاری ہے، کہ اسی اثنا میں حیوانی اشتہا کا تصور اتنا واضح و شدید ہو جاسکتا ہے، کہ تامل کا کام ختم ہونے سے پہلے ہی عمل میں آ جاتا ہے۔ ایک شخص ابھی تامل کر رہا ہے کہ شراب پئے یا نہ پئے، کہ اتنے میں اس کا عصبوی ہیجان پینے کے تصور کو اس درجہ واضح کر دیتا ہے، کہ پینے نہ پینے کا فیصلہ کرنے سے پہلے ہی وہ چڑھانا شروع کر دیتا ہے۔ یہ فعل غیر ارادی ہو گا، کیونکہ یہ ارادہ قائم کرنے میں خلل ڈالتا ہے۔ نیز اس سے عمیق تر مفہوم میں بھی یہ غیر ارادی ہو سکتا ہے۔ وہ اس طرح کہ آدمی کی طبیعت و فطرت ایسی واقع ہو، کہ اگر کامل تامل سے پہلے اس فعل کا وقوع نہ ہو جاتا، تو وہ یقیناً اس کے خلاف ہی ارادہ کرتا۔

چوتھی شق یہ ہے، کہ عصبوی ہیجان حقیقی ارادہ کا محرک ہو سکتا ہے، اور اس لئے اس کا فعل بوقت وقوع ارادی فعل ہو سکتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی ایک معنی کر کے ایسا فعل غیر ارادی بھی خیال کیا جاسکتا ہے۔ افیون کھالینے یا شراب کے پی لینے سے جن مجموعی اغراض کو شکست ہوتی ہے، اُن میں اور حیوانی اشتہا میں (اسکے نسبتاً ایک انفرادی تہیج ہونے کی حیثیت سے) موازنہ کیا جاسکتا ہے۔ اگر اشتہا الگ کر لی جاتی تو مجموعی ذات پھر بھی باقی رہتی دوسری طرف اگر وہ تمام اغراض، جو افیون یا شراب کے نشہ میں مبتلا ہونے کے مخالف ہیں، الگ کر لئے جائیں تو بجز اس فاسد اشتہا کے اور کچھ یہ مشکل ہی باقی رہ جاتا ہے۔ بناؤ علیہ اس فعل کے ارادی ہونے کا انکار ایک معقول بات ہے۔ کیونکہ اس کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ اس وقت کا ارادہ زندگی کے عام ارادہ کے موافق نہیں ہے۔ اسی لئے اوقات ارتکاب کے مابین کا زمانہ ندامت کی تلخی میں گزرتا ہے۔ خیال یہ کیا جاتا ہے، کہ فاسد ہیجان خود اپنی انفرادی شدت کی بنا پر تامل کو کامل نہیں ہونے دیتا، اور انسان کی فطرت میں طلبی میلانات کا ایک ایسا وسیع نظام پایا جاتا ہے، جن کو اگر شعور میں ترقی کا معقول

موقع بنتا، تو یہ ارادہ کو ضرور قطعی کر دیتے، خواہ عمل کو قطعی نہ بنا سکتے۔ بلاشبہ اگر زیر بحث سوال کو ہم اس نقطہ نظر سے دیکھیں، تو کسی فعل کا ارادی یا غیر ارادی ہونا محض فرق مدارج کی بات ہے۔ اس صورت میں ہم کالہرج جیسے شخص کی ایفون خوری کو گویا ایک خارجی شامت یا سور الفاق سمجھتے ہیں، کیونکہ یہ فعل ان نصب العینی خیالات کے منافی ہے، جن سے ہمارے نزدیک ایفون کھانے کے مرتکب کی حقیقی ذات بنتی ہے۔ اور اس لحاظ سے ہم ایفون خوری کا جواب وہ کالہرج کو اتنا نہیں جانتے، جتنا کہ اس کم نجت طلب کو جس نے کہ کالہرج کو غلوب کر لیا۔ بخلاف اس کے جس شخص کی فطرت ہی پست واقع ہو، اس کے حق میں ہمارا فیصلہ اس سے بالکل مختلف ہو گا۔

۱۰۔ ضبط نفس

اوپر آخری فعل میں غیر ارادی افعال کی جتنی صورتوں پر ہم نے بحث کی، وہ سب کی سب ضبط نفس ہی کی کئی کی صورتیں ہیں۔ ضبط نفس کے معنی وہ ضبط ہے، جس کا منشا بہ حیثیت مجموعی نفس یا ذات ہو، اور جو اس مجموعی ذات کو قائم و متعین کرنا ہو۔ یہ ضبط نفس کسی شخص میں اس حد یا درجہ تک موجود کہا جاسکتا ہے، جس حد تک کہ وہ کسی خاص میدان کو تعقل ذات، اور میلانات غلبہ کے اس نظام کے ماتحت رکھ سکتا ہے، جس پر کہ تعقل ذات مشتمل ہوتا ہے۔ اس ضبط نفس میں ناکامی کا باعث حسب ذیل دو اسباب ہیں سے ایک یا دونوں ہو سکتے ہیں۔ ایک طرف تو کسی انفرادی نتیجہ کا شدید غلبہ تعقل ذات کے واجبی ظہور کو روک سکتا ہے، خواہ بجائے خود یہ کامل طور پر منضبط و تشکیل یافتہ ہی کیوں نہ ہو۔ دوسری طرف یہ ہو سکتا ہے، کہ اس نقص کا منشا خود شعور ذات کی ناکامی ترقی یا وہ عضوی حالات ہوں، جو زیادہ تر امراضی نوعیت رکھتے ہیں، اور جو ذات میں بے انضباطی پیدا کر کے، اس کی کامل ترقی کو روک دیتے ہیں۔ بقول ڈاکٹر کلاوسٹن کے ”یا تو سوار اس قدر کمزور ہے، کہ وہ معمولی گھوڑے کو بھی قابو میں نہیں رکھ سکتا، یا گھوڑا اس قدر منحصر و در ہے، کہ کوئی سوار اس کو نہیں چلا سکتا۔ یہ دونوں حالتیں خالص دماغی خلل کا نتیجہ ہو سکتی ہیں۔ ایک دیوانہ کمزور دماغ کا آدمی کسی چکیلی چیز کو دیکھ کر اٹھا لیتا ہے۔ جو محرکات دوسرے لوگوں کو ایسے مہل افعال سے باز رکھتے ہیں، وہ ان دیوانوں پر کارگر نہیں ہوتے۔ میں ایک آدمی کو جانتا ہوں، جس نے چوری کی، لیکن اُس نے کہا، کہ جو شے اس نے چرائی، اس کی خواہش اُس کو مطلق نہ تھی، یا کم از کم اس خواہش کا شعور نہ تھا۔ مگر اس کا

مجموعی ذات نہیں ہوتی بلکہ اس کا غالب جز وقتی ذات ہوتی ہے۔ اسی طرح وحشی آدمی اپنا سارا سرمایہ حال نذر کر دیتا ہے، اور مستقبل سے بے خبر رہتا ہے۔ وہ انقباض و استقلال کے ساتھ کام نہیں کر سکتا۔ وہ کسی وقت روپیہ حاصل کرنے یا کسی اور وقتی مقصد کے لئے محنت و جانفشانی کر سکتا ہے، لیکن جہاں یہ فوری مقصد حاصل ہو گیا، پھر وہ کام کا خیال نہیں کرتا، بلکہ صرف حاصل شدہ مقصد کے لطف و لذت میں پڑ جاتا ہے۔ وہ کسی ایسی دور دراز غایت کے لئے بہ مشکل ہی کوشش کر سکتا ہے، جس کے حصول کے لئے ایک طویل مدت تک مستقل و پیہم عمل کی ضرورت ہو۔ جو مقاصد کم از کم فی الجملہ فوراً پورے ہو جاسکتے ہیں، صرف وہی اسکے عمل پر موثر ہو سکتے ہیں اسی لئے وہ وقت کی کوئی قیمت نہیں سمجھتا۔ جس وقتی مقصد کے لئے وہ کوشاں ہوتا ہے۔ وہ اسکے نزدیک اضافی کے بجائے ایک حقیقی اہمیت رکھتا ہے۔ وہ اسکو زندگی کے کار بار کا صرف ایک جز نہیں خیال کرتا جسکو کل کا ماتحت رہنا چاہئے۔ وہ کسی معاملہ کو بروقت پورا کرنے کی ضرورت نہیں محسوس کرتا، تاکہ دوسرے معاملات کے لئے وقت نکل سکے۔ اسی لئے وہ ایک مستعد مغربی آدمی کے لئے سخت تکلیف دہ ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ اکثر کسی حقیرین دین میں بحساب وقت و وقت کو صرف کر دیتا ہے۔ اس قسم کے فقرے، کہ ”وقت دولت ہے“ وحشی پر کوئی خاص اثر نہیں رکھتے۔ یہی حال بچوں کا بھی ہوتا ہے۔ ہاتھ کی ایک چڑیا ان کے نزدیک جھاڑی کی ہزار کے برابر ہوتی ہے۔

۱۱۔ ارادی توجہ | ارادی فیصلہ یا تو خاص خاص جسمانی حرکات کو وجود میں لانے کا، یا پھر خاص خاص اشیاء کی طرف توجہ کا، ہتھیہ ہوتا ہے۔ جس حد تک کوئی توجہ صیح ارادہ کا نتیجہ ہوتی ہے، اس کو ارادی توجہ کہا جاتا ہے۔ باقی جو توجہ اس طرح نہیں پیدا ہوتی ہے وہ بلا ارادہ یا از خود ہوتی ہے۔ جب ہماری توجہ نہ صرف صیح ارادہ کے بغیر، بلکہ اس کے خلاف ہوتی ہے، تو یہ توجہ محض بلا ارادہ نہیں، بلکہ صحیح معنی میں غیر ارادی (یعنی خلاف ارادہ) ہوتی ہے۔ ارادی توجہ کی ایک عمدہ مثال بعض نفسیاتی اختبارات سے ملتی ہے، جن میں کہ اختیار کرنے والا اپنی توجہ کسی غیر دلچسپ شے پر قائم کرتا ہے تاکہ وہ ان امور کا مشاہدہ کر سکے جو توجہ کے اس طرح قائم کرنے کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ وہ اس شے پر توجہ کا ہتھیہ اسی خاطر کرتا ہے کہ دیکھے اس توجہ کا کیا اثر ہوتا ہے۔ از خود اور ارادی توجہ میں محض فرق ہی نہیں ہے، بلکہ ان دونوں میں تخالف پایا جاتا ہے۔ ہر شخص لاطائل زحمت و کوفت سے بچنا چاہتا ہے۔ لیکن کسی

کا نفس اس درجہ مضبوط و تربیت یافتہ نہیں ہوتا، کہ وہ جب چاہے، حسب ارادہ اپنے خیالات کو لا علاج مصیبت اور ناگزیر پریشانی سے ہٹا دے۔ مثلاً جب کثرت کار کی بنا پر ہمارا تھکا ہوا دماغ رات کو بھی اسی شے کی ادھیڑ بن میں مبتلا ہو جاتا ہے جس میں دن بھر کھنسا رہا ہے، تو ہماری کوششیں استراحت بے سود ہو جاتی ہیں۔ ہم ارادہ کرتے ہیں، کہ محل استراحت خیالات کو ذہن سے نکال دیں، لیکن اپنی کوشش کو برابر قائم نہیں رکھ سکتے، اور جہاں اس میں کمی واقع ہوئی، کہ توجہ کا عمل پھر از خود شروع ہو جاتا ہے، اور نیند کا خاتمہ کر دیتا ہے، اور ذہن کی ساری تہذیب و تربیت جس شے کی کامیابی پر موقوف ہے، وہ ارادی توجہ ہے۔ جس میں علی العموم وقت لگتا ہے۔ کسی غیر دلچسپ شے پر توجہ کا غم اسی صورت میں پورا ہو سکتا ہے، جبکہ بار بار ناکامی کے باوجود کوشش جاری رکھی جائے۔ ذہن پہلے بھٹکتا ہے، اور ضرورت ہوتی ہے کہ اس کو بار بار مرکز پر لایا جائے۔ ہم کسی مضمون پر توجہ کا قصہ کرتے ہیں، جو ہنی یہ توجہ اپنا کام شروع کر دیتی ہے، ہمارے ذہن سے خود اس کا اور اس کے محرکات کا خیال نکل جاتا ہے اس کے بجائے اب ہم اُس مضمون کا خیال کرنے لگتے ہیں، جس کے مطالعہ کا قصہ کیا تھا۔ لیکن یہ مضمون جیسا کہ فرض کیا گیا ہے، چونکہ غیر دلچسپ ہوتا ہے، اس لئے توجہ کو قائم نہیں رکھ سکتا۔ لہذا ہمارے خیالات رہ رہ کر مرکز سے بھٹک جاتے ہیں، اور توجہ کی از سر نو کوشش سے ان کو مجتمع کرنا پڑتا ہے۔ توجہ اور عدم توجہ کی کشاکش اس وقت تک جاری رہ سکتی ہے۔ جب تک کہ آدمی تنہا کر کام کو چھوڑ نہ دے دوسری طرف یہ ہو سکتا ہے، کہ جس قدر مضمون سمجھ میں آتا جاتا ہے، دلچسپی بڑھتی جاتی ہے۔ جب ایسی صورت ہو، تو توجہ کی مدت قیام بتدریج طویل ہوتی جاتی ہے، یہاں تک کہ بالآخر عمار کو کوشش کی ضرورت نہیں رہ جاتی۔ چنانچہ ارادی توجہ کا کام ایسی صورتوں میں یہ ہوتا ہے، کہ از خود یا بلا ارادہ توجہ کو پیدا کر دے۔ اگر اس کام میں اس کو کامیابی نہیں ہوتی تو اس کا نتیجہ صرف تھکن اور تکرار ہوتا ہے۔ ایک شخص جو اپنی ساری زندگی ایک قطعاً غیر دلچسپ مضمون پر متواتر کوششوں میں صرف کر دیتا ہے، اور اکثر یا گل ہو جاتا ہے، یا خود کشی کر لیتا ہے۔

۱۔ راقم ہذا کی نفسیات تحلیلی مبادا اول صفحہ ۲۴۱
۲۔ راقم ہذا کی نفسیات تحلیلی مبادا اول صفحہ ۲۴۲

تامل کی زیادہ پیچیدہ صورتوں میں توجہ کرنے کے ارادی تہیہ کا بڑا اور اہم حصہ ہوتا ہے۔ ہم اپنی زندگی کے مجموعی نظام کے لحاظ سے متعارض محرکات کی قیمتوں میں موازنہ کر کے یہ معلوم کر سکتے ہیں، فلاں محرک یا مجموعہ محرکات، وہ قوت و اہمیت نہیں حاصل جو ہونی چاہئے۔ جب یہ معلوم ہو گیا، تو پھر ہم ارادۃً اپنی توجہ کو ایک خاص جانب منعطف کر کے اس محرک یا مجموعہ محرکات میں ضروری قوت و اہمیت پیدا کر سکتے ہیں۔ مثلاً ایک امیدوار جو امتحان کی تیاری میں مصروف ہے، اپنی طبیعت میں بعض دن بیکہ سستی پاتا ہے، اور جی چاہتا ہے، کہ آج کچھ نہ پڑھے لکھے بلکہ یوں بیکاری یا تفریح میں گزار دے۔ شروع میں ممکن ہے کہ اُس کے دل میں وہ خیالات نہایت دھندلے ہوں، جن کی بنا پر ایسا کرنا نامناسب ہے، لیکن ساتھ ہی ہو سکتا ہے، کہ وہ یہ بھی جانتا ہو، کہ اگر ان خیالات کا لحاظ نہ کیا، تو بالآخر اس کو چھپتا نا پڑیگا۔ ممکن ہے، کہ ابتداءً یہ خیال اتنا قوی نہ ہو، کہ امیدوار کو کھیل کی بجائے کام میں مصروف رکھ سکے، لیکن اس کے لئے پھر بھی کافی ہو سکتا ہے، کہ کام کرنے کے وجوہ پر اس کی ارادی توجہ کو منعطف کرادے اور اس طرح ان وجوہ میں وہ قوت و وجہان پیدا کر دے، جس کی پہلے کمی تھی۔ اس بالواسطہ طریقہ سے وہ چستی و مستعدی کے ساتھ کام کرنے کے واضح و موثر فیصلہ تک پہنچ سکتا ہے۔ ایسی ہی صورتوں میں ارادہ کی آزادی یا اختیار کا شعور بہت زیادہ نمایاں ہوتا ہے۔ کیونکہ ان صورتوں میں ہم صرف کام ہی کا ارادہ نہیں کرتے، بلکہ ایک معنی کر کے گویا خود ارادہ کرنے کا ارادہ کرتے ہیں۔ اس لئے کام کرنے کا ارادی تہیہ دراصل نتیجہ ہوتا ہے، توجہ کرنے کے ارادی تہیہ کا، اور توجہ کرنے کا ارادی تہیہ براہ راست و صراحتہً ذات من حیث المجموع کے موثر تعقل پر موقوف ہوتا ہے۔

۱۲۔ آزادی یا اختیار | یہ نہ سمجھنا چاہئے، کہ ہم نے اس باب میں جو کچھ کہا ہے، اُس سے ارادہ کی اُس آزادی کا انکار لازم آتا ہے، جس کو کہ انسان کا معمولی شعور مقتضی ہے۔ بلکہ ہم نے اس آزادی کی جو نوعیت ہے اُس کے متعلق صرف ایک خاص نظریہ پر جس کو اختیاریت یا اتفاقی اختیار کہا جاتا ہے، ذرا جرح کی ہے۔ اتفاقی اختیار سے مراد وہ اختیار ہے، جو نفسی قوانین کے مطابق حیات ذہنی کے مجموعی عمل کا نتیجہ نہیں ہوتا، بلکہ از خود وجود میں آ جاتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے آزادانہ فیصلہ گویا ایک طرح کی خود رو چیز ہوتی ہے۔ جو لوگ اس اختیاریت کے مخالف ہیں، وہ بعض

کبھی متحقق نہیں ہو سکتا، اور بقول پروفیسر میکنزی کے یہ نصب العین متحقق ذات کے نصب العین پر منطبق ہوتا ہے۔ لیکن اصل یہ ہے کہ آزادی ارادہ کا آخری فیصلہ نفسیات کا کام ہے اور نہ اخلاقیات کا۔ کیونکہ اس کی پوری بحث انفرادی نفس کے فکر و ارادہ کے باہمی تعلق اور حقیقت عالم کی تحقیق کو مستلزم ہے۔ اور اس تعلق کی توجیہ نفسیات جیسے کسی محدود علم کے نقطہ نظر سے قطعاً ناممکن ہے، جس قدر زیادہ دیانت و دقت نظر کے ساتھ ہم کسی خاص علم کے اصول سے اس کی توجیہ کرنی چاہتے ہیں، اسی قدر یہ زیادہ صاف ہو جاتا ہے، کہ اپنی حیثیت میں یہ ایک معجزہ بلکہ سب سے بڑا معجزہ ہے۔ نفسیات اس کی توجیہ نہیں کر سکتا، کہ کوئی شے شعوری طور پر کسی شخص کی نیت یا مراد کیسے بن جاتی ہے۔ باقی رہا یہ کہنا کہ اس کے موجودہ شعور میں ایک ایسی ترمیم و تبدیلی ہو جاتی ہے، جو شے کے مماثل ہوتی ہے، تو یہ اس کہنے سے نہایت ہی مختلف ہے، کہ وہ اس شے کا خیال کرتا ہے، یعنی یہ شے اس کی مراد یا نیت بن جاتی ہے۔ ممکن ہے کہ میرے دانت میں اس وقت درد ہو رہا ہو، اور اس کے بالکل مماثل تمھارے دانت میں بھی ہو رہا ہو، لیکن میرے دانت کا درد تمھارے دانت کے درد کا خیال نہیں ہے۔ ارادہ و خیال کی توجیہ علیت جوہر، مماثلت یا مطابقت وغیرہ کے اصول سے نہیں ہو سکتی۔ اسی لئے حقیقت اور آزادی کی آخری بحث علماء مابعد الطبیعیات کا کام ہے۔ باقی نفسیاتی حیثیت سے ہم کو فکر و ارادہ کے آخری امکان سے بحث نہیں، بلکہ محض ان کے طریق و وقوع سے بہ حیثیت اس کے، کہ یہ ایسے زمانی اعمال ہیں، جو انفرادی ذہن میں واقع ہوتے ہیں۔

تَمَّتْ

صحف نامہ

حلیۃ نفسیات

صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ	صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ
۴	۳	۲	۱	۴	۳	۲	۱
ہی	سی	۵	۱۰۰	قوی	قوی	۲۴	۱۵
کوئی	گوئی	۶	۱۰۱	یہ نگر	نکڑ	۱۹	۱۶
حسن تاثر	حسن تاثر	۲۳	۱۰۲	میکڈوگل	میکڈوگل	۲۴	۲۰
ڈھیر	ڈھر	۱۹	۱۰۴	بہ احتیاط	با احتیاط	۱	۴۹
جس سے	بس سے	۲۴	۱۱۰	آزمائش	آزمائش	۲	"
سے	ہے	۱۵	۱۱۳	کی علامت رکھی گئی ہے	رکھی گئی ہے	۱۸	۵۰
کیسی	کسی	۲۵	۱۲۳	یا	یا	۲۱	"
استغراق	استغراق	۲	۱۲۶	گچھے	گچھے	۳	۶۳
طرف	صرف	۱	۱۲۸	عصبیات	عضلات	۸	۶۴
ہوئیں	ہوئیں	۱۶	۱۳۰	سیاہی	سیاہی	۱۹	۶۵
موضوع	موزوں	۱۶	۱۳۲	میکڈوگل	میکڈوگل	۲۴	۶۸
مجموعہ	مجمود	۱۶	۱۳۶	کر رہے ہوں	کر رہے ہوں	۲۴	۹۶
ایک خاص	خاص	۴	۱۳۸	شے	سے	۱۰	۹۷
کیپلر	کیپلیر	۱۲	"	ہی	یہی	"	"

صحیح	غلط	۲	۱	صحیح	غلط	۲	۱
۴	۳	۲	۱	۴	۳	۲	۱
سطحوں میں امتیاز	سطحوں امتیاز	۱۶	۲۶۸	اپنے ہم ذہن	اپنے ہم ذہن	۵	۱۴۴
ہونا چاہیے	ہوتا چاہیے	۷	۲۸۰	اور	در	۵	۱۴۵
دو یہ	دو یہ	۷	۲۸۴	کرنے کے لئے	کرنے کے	۴	۱۴۹
بالا اصول	بالا اصول	۱۰	"	لے دو جہن کام اور مٹی	لے دو جہن کام اور مٹی	۲۵	۱۶۳
یہی	یہی	۱۳	"	جزئیات	جزئیات	۱۱	۱۷۱
کہ	کہ	۷	۲۹۲	اثر کی	اثر کی	۱۲	"
تو ایسی حالت	ایسی حالت	۱۷	۲۹۳	اقبال	اقبال	۹	۱۷۲
ذہن	ذہن	۲۲	"	ٹھنڈک کی سابقہ	ٹھنڈک سابقہ	۲۵	۱۷۳
پھنسانے	پھنسانے	۲	۳۰۹	ٹھنڈا	ٹھنڈ	۱۶	۱۷۵
دروازے	دروازے	۶	"	تشبیہی	تشبیہی	۲	۱۸۲
نکالنے کی	نکالنے کی	۱۱	۳۱۱	"	"	۶	"
غیر تشبیہی بخش	غیر تشبیہی بخش	۱۲	۳۱۶	کر دیتے ہیں	کر دیتے ہیں	۲۲	۱۸۷
in	ni	۲۴	۳۱۸	طبعی	طبعی	۱۰	۱۸۸
تجربہ	تجربہ	۴	۳۲۲	تحدید	تحدید	۱۰	۲۰۴
حالات	حالات	۵	۳۲۷	مسٹر ٹین	مسٹر ٹین	۷	۲۰۷
صادق آتما ہے	صادق آتما ہے	۱۱	"	خوراک	خورک	۱۲	۲۱۰
شے	شے	۱۲	"	مکانی	مکانی	۱	۲۲۳
میکڈوگل	میکڈوگل	۱۲	۳۳۱	نہیں ہوا	ہوا	۱	۲۲۸
"	"	۲	۳۳۳	جس	جس	۱۷	۲۳۱
طرق	طرق	۱۲	۳۵۱	مبنی	مابنی	۵	۲۳۷
انسائیکلو پیڈیا	انسائیکلو پیڈیا	۲۴	۳۶۶	کبود و سبز	سرخ و سبز	۲۴	۲۵۱
صفحہ ۵۸۴	صفحہ ۵۵۴	۲۴	"	دہ سبزی مائل نلی	دہ سبزی مائل نلی	۱۰	۲۵۶

صفحہ	غلط	صحیح	صفحہ	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۱	۲	۳
۳۶۹	۳	تو خارجی	۵۰۶	۱	تو خارجی
۳۷۶	۴	ادراکالات	۵۱۳	۱۱	ادراکات
۳۹۹	۲۱	ایقصر	۵۱۷	۷	اشیر
۴۰۶	۶	اپنے ابتدائی			اپنی ابتدائی ہی
۴۱۷	۴	سے	۵۲۵	۲۵	مانیئر
"	۱۷	آزادانہ	۵۲۶	۲۵	ذرای
۴۲۸	۱۹	خصوصیت نیز	۵۲۹	۵	اس تصورات
"	۲۵	مسئلہ ہم وجودی	۵۵۲	۱	کے
۴۳۰	۷	اجرا کی	"	۱۶	لیتا پڑتا
"	۱۳	امتدادیت	۵۵۸	۱۹	انگھڑ
"	۱۹	ڈاکٹر ہیڈ	۵۵۹	۱۴	مقیاس الحرات
۴۳۸	۹	محل ہوتا ہے	۵۶۰	۱۵	کوثر
۴۵۶	۱۳	قوت بہت	۵۶۴	۴	سے
۴۵۷	۲۰	اختیار	"	۵	دھویں
۴۶۶	۳	اگر	۵۷۲	۱۳	شور
۴۶۹	۸	نقطہ	۵۷۷	۱	بیسوں
۴۸۴	۳	رخنوں	۵۹۰	۸	چاہے
۴۹۳	۲۱	بھی	۵۹۳	۱۸	ذہنی
۴۹۵	۲۰	ادراک	۶۱۱	۱۸	نہیں
۴۹۶	۳	ڈاکٹر رارڈ	۶۱۵	۱۷	کذا لک
۵۰۴	۱۶	ولعینہ	"	۲۳	اس کو
"	۲۲	کشر	۶۱۷	۱	بھی

صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط
۴	۳	۲	۱	۴	۳	۲	۱
ہوتا	ہوتی	۴	۶۵۰	گایوں	گاہوں	۱۵	۶۱۸
اس	اسی	۱۸	۶۵۳	ساتھ	باتھ	۱۰	۶۲۵
جو لیں	جولین	۱۰	۶۵۵	ماقات	ماقات	۱	۶۳۷
انکار	اکاؤ	۲۱	۶۵۹	فائل	فاعل	۸	۶۴۱
مغلوب	فلوسبا	۷	۶۶۰	اختیار	اختیار	۷	۶۴۵

ت

KBOP

U150 S518H



HU8649